Gabriel Noje

ASPECTE ALE CORPORALITĂȚII ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

O evaluare ortodoxă



PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

Gabriel Noje

ASPECTE ALE CORPORALITĂȚII ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

O evaluare ortodoxă

Gabriel Noje

ASPECTE ALE CORPORALITĂȚII în societatea contemporană

O evaluare ortodoxă

Presa Universitară Clujeană
2021

Referenţi ştiinţifici:

Pr. Prof. univ. dr. Ștefan Iloaie

Conf. univ. dr. Nicolae Turcan

Imagine copertă: ***Mozaic, Catedrala Monreale, Italia***

ISBN 978-606-37-1245-6

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Soției mele, Marta,
cu mulțumire și dragoste pentru înțelegerea,
răbdarea și devotamentul de care a dat dovadă
pe toată perioada scrierii acestei lucrări

CUPRINS

Cuvânt înainte

În cultura noastră actuală, grija față de viață a devenit îngrijorare majoră față de trup. Importanța acordată dimensiunii biologice a devenirii și prezenței umane a schimbat valorile și a deturnat sensul vieții, în detrimentul sufletului. Multe principii morale sunt considerate astăzi desuete și irelevante în practica bioetică, deoarece trupului și trupescului i se acordă o mult prea mare grijă. De altfel, atitudinea față de trup va fi definitorie în toate temele de bioetică, întrucât ele vizează în întregime o singură problemă: cum ne raportăm la el, așa vom acționa asupra lui.

În legătură cu viața, viziunea creștină asupra bioeticii afirmă *importanța trupului* și a vieții în trup, unitatea dintre natura spirituală și cea corporală, relația indestructibilă dintre suflet și trup. Îndatoririle față de trup decurg din faptul că el este făcut părtaș la viața, existența și manifestarea sufletului. Trupul este „al nostru", el participă în mod real la desfășurarea existenței umane unice.

Există însă diferențe mari, cu privire la acest subiect, între viziunile teologice, filosofice și bioetice actuale, pentru că ele sunt inspirate de diferite concepții despre lume și om și pentru că tratează trupul fiecare prin prisma ei. În mule situații, accentul așezat pe trup și atitudinile care decurg de aici nu depășesc cadrul corporal al omului, ca și cum acesta ar fi doar trup. Simțim adeseori, însă, adevărul că omul este altceva decât trupul, căci – spre exemplu – prezența ființei lui este atât de cutremurătoare și de tainică în zbaterile embrionului, în suferință, în moarte, deoarece în toate acestea noi vedem și simțim și trăim întreaga ființă umană.

Iată de ce lucrarea dlui Gabriel Noje: *Aspecte ale corporalității în societatea contemporană. O evaluare ortodoxă* este una absolut necesară pentru Teologie, pentru Teologia Morală și pentru Bioetica creștină, dar – la fel – și pentru Medicină și Filosofie, în înțelegerea plină de deschidere a „teologiei și filosofiei" trupului.

Gândită și scrisă ca teză de doctorat, prezenta lucrare ne propune un subiect de maximă actualitate, extrem de complex în abordările filosofice, medicale, sociologice, psihologice etc. – ca și, bineînțeles, în cele teologice, și acestea foarte diverse și nuanțate, dar mai ales profunde.

Trupul a fost și va fi mereu o binecuvântare și o provocare; un dar și o ispită; materie, dar una care trimite către suflet; ceva absolut și parcă totuși prea puțin; ceva întru totul insuficient și totuși parcă prea mult! Actualitatea subiectului este ea însăși o provocare pentru cel care se apropie de temă, întrucât conceptele despre trup sunt atât de variate și, uneori, contradictorii, încât nu este deloc facil să identifici – cu echilibru și discernământ – valoarea de nonvaloare, fie și din punct de vedere creștin și, cu atât mai puțin, poate, din alte perspective. Dar autorul – dovedind reală acribie științifică, prin putere de analiză și sinteză, urmărind cu stoicism să ofere un răspuns teologic competent și coerent asupra subiectului –, pune la dispoziția cititorului un proiect bine închegat și concludent.

Lucrarea are un caracter interdisciplinar și demonstrează din plin deschiderile absolut necesare spre științe dinafara Teologiei, atât în sensul cunoașterii abordărilor din aceste domenii, cât și al punților pe care Teologia însăși este nevoită – mai ales astăzi – să le întindă înafara ei, pentru realizarea unui dialog realist, competent și neevaziv cu lumea, în sensul afirmării și acceptării adevărurilor că trupul este mai mult decât materie, că suntem responsabili de el, că „interfața" aceasta – trupul – este, pe cât de perisabilă pe atât de valoroasă, că învățătura creștină posedă răspunsuri mereu actuale și profunde cu privire la sensul prezenței și a „folosirii" trupului propriu și al trupului celorlalți într-o lume tot mai predispusă să nu vadă decât materia.

Prezentul volum – prin subiectul în sine, prin dezbaterile de idei, prin analiza fină și sinteza reușită, prin soluțiile oferite și prin deschiderile pe care le oferă – va fi folositor nu doar Teologiei ori Teologiei morale sau Spiritualității, ci Teologiei în întregul acesteia, însă și domeniilor cu care subiectul și tipul de abordare interferează: filosofia, medicina, bioetica, sociologia, psihologia.

13 Septembrie 2021
Ajunul Înălțării Sfintei Cruci

Pr. prof. univ. dr. Ștefan Iloaie
Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Cluj-Napoca

INTRODUCERE

I. Motivația alegerii temei de cercetare

În ultimele câteva decenii problematica trupului a devenit o temă predilectă de reflecție în câmpul științelor umaniste și sociale, și nu numai[1]. Din punct de vedere teoretic, după mai bine de două milenii de tradiție filosofică și culturală în care temei trupului i-a fost alocat un loc secundar, periferic, în cadrul reflecției filosofice[2] – gânditorii preferând să se lanseze mai mult în discuții privind natura și nemurirea sufletului sau în cele legate de modul în care funcționează rațiunea și înțelegerea omului etc.[3], această tradiție vădind, în fond, și o depreciere metafizică a corporalității –, în societatea contemporană occidentală, a postmodernității sau modernității târzii, asistăm la o prevalență a discursurilor centrate pe trup. Din această perspectivă, o primă concluzie care se desprinde este aceea că în societatea noastră orice meditație asupra condiției umane reclamă și impune, mai mult ca oricând altcândva, luarea în considerare a dimensiunii corporale a omului.

---

[1] Chris Shilling, *The Body and the Social Theory*, Sage Publications, London • Newbury Park • New Delhi, 1993, p. 1; Philip Hancock (ed.), *The body, culture and sociology. An introduction*, Open University Press, Buckingham / Philadelphia, 2000, p. 1; Lisa Sowle Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York, 1996, p. 73. Autoarea remarcă faptul că: „«The body» has come up for much attention in recent philosophical and theological work. Just why is an interesting question". Vezi și Bryan S. Turner, „Trupul în societatea occidentală: teoria socială și perspectivele ei", în: Sarah Coakley (ed.), *Religia și Trupul*, traducere din engleză de Dan Șerban Sava, Editura Univers, București, 2003, p. 25.

[2] Vezi Cristian Ciocan, *Întruchipări. Studiu de fenomenologie a corporalității*, coll. *Academica Humanitas*, Humanitas, București, 2013, p. 14.

[3] A se vedea Michela Marzano, *La philosophie du corps*, coll. *Que sais-je?*, 3ième édition mise à jour, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, p. 3.

Cât privește reflectarea temei trupului la nivelul disciplinelor academice, orizontul abordărilor este, așa cum ne putem cu ușurință aștepta, unul surprinzător de larg și de diversificat. O dovedește foarte concludent faptul că problematica trupului constituie un subiect de interogație atât pentru dezbaterea filosofică contemporană[4] cât şi pentru observația și investigația sociologică[5] sau pentru analiza psihanalitică ori antropologică[6]. În egală măsură, un interes aparte pentru problematica și imaginarul trupului preocupă discipline precum istoria și critica literară contemporană[7] sau cercetarea istorică[8].

---

[4] În filosofia contemporană trupul a devenit în special o temă predilectă de meditație pentru descendenții metodei fenomenologice. Amintim în acest sens lucrările unor gânditori precum Maurice MARLEAU-PONTY, *Phenomenologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris, 1945; Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris, 1992 (în rom: *Întrupare. O filozofie a trupului*, prezentare și traducere din franceză de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2002). O abordare fenomenologică a trupului găsim și la Jean-Luc MARION, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, traducere din franceză de Ionuț Biliută, Editura Deisis, Sibiu, 2003; de asemenea, Jean-Luc MARION, *Fenomenul erotic. Șase meditații*, traducere din franceză de Maria Cornelia Ică jr, prezentare de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2004. Vezi și Marc RICHIR, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Hatier, Paris, 1993.

[5] Vezi Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, traducere din franceză de Victor-Dinu Vlădulescu, Editura Babel, Bucureşti, 1996; vezi şi alte cărți ale lui Gilles LIPOVETSKY, *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de hiperconsum*, traducere din franceză de Mihai Ungurean, coll. *Plural M*, Editura Polirom, Iaşi, 2007.

[6] A se vedea lucrarea sociologului și antropologului David LE BRETON, *Anthropologie du corps et la modernité*, Presse Universitaire du France, coll. *Quadrige*, 1990 (în rom: *Antropologia corpului și modernitatea,* traducere din franceză de Doina Lică, Editura Amacord, Timişoara, 2002). O abordare a trupului și a sexualității, la confluența dintre istorie, antropologie, filozofie și psihologie, ne oferă Michel FOUCAULT în trilogia sa intitulată *Histoire de la sexualité: Tome I. La volonté de savoir*, 1976; *Tome II. L'usage de plaisirs*, 1984; *Tome III. Le souci de soi,* 1984, apărută la celebra editura pariziană Gallimard.

[7] David HILLMANN, Ulrika MAUDE, (eds.) *The Cambridge Companion to Body in Literature*, Cambridge University Press, New York, 2015.

[8] Vezi Jacques LE GOFF, Nicolas TRUONG, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Liana Levi, 2006.

De asemenea, domenii precum medicina[9], tehnologia, sportul[10], arta cinematografică, arta vizuală[11] sau mai noul domeniu al bio-tehnologiilor medicale abordează sau problematizează, la rândul lor, diverse aspecte ce țin de corporalitatea umană. Nu în ultimul rând, problematica trupului este studiată și din punct de vedere religios, teologi, profesori de studii religioase, sociologi sau antropologi ai religiei, dedicând cărți sau studii consistente ce urmăresc să prezinte rolul și percepția asupra trupului uman în diferitele tradiții religioase din care fac parte sau de care sunt interesați prin vocația academică[12]. Or, tocmai acest spectru larg al abordărilor academice ce gravitează în jurul tematicii trupului confirmă faptul că avem de-a face în peisajul cultural și social contemporan, postmodern – așa cum bine sugerează titlul unei cărți coordonate de doi autori germani –, cu o „întoarcere" sau o „revenire a corpului"[13].

O pondere mare, totuși, a discursurilor despre trup întâlnim cu precădere în sociologie și antropologie, cu subramurile aferente fiecăreia, deoarece ambelor discipline – în calitate de *hermeneutici ale prezentului* – le revine sarcina de a observa, de a analiza și de a descrie felul în care trupul a devenit o valoare centrală a societății prezente și pentru omul contemporan, cercetările punând accentul pe percepția pe care individul zilelor noastre o are privitor la trupul său și arătând care sunt expectanțele acestuia vizazi de trup. Astfel, o teză larg acceptată între sociologi și antropologi este aceea că individualismul și narcisismul contemporan alimentează un nou imaginar al trupului, posibil de transpus în realitate printr-o

---

[9] Deborah Lupton, *Medicine as Culture. Illness, Disease and Body in the Western Societies*, Second edition, Sage Publications, London / Thousand Oaks / New Delhi, 2003.

[10] Vezi în acest sens Ian Wellard, *Sport, Masculinities and the Body*, Routledge, New York / London, 2009, 165 p.

[11] Nicholas Mirzoeff, *Bodyscape. Art, modernity and the ideal figure*, Routledge, London and New York, 1995.

[12] Vezi, în limba română, Marius Lazurca, *Invenția trupului*, prefață de Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, 1996.

[13] *Cf.* Dietmar Kamper, Christoph Wulf (Herausgegeben von), *Die Wiederkehr des Körpers*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982, 380 p.

serie de practici sociale corporale inedite[14]. Pe de altă parte, atât sociologia cât și antropologia identifică existența unui veritabil „cult modern al trupului" în societatea contemporană, strâns legat de etosul hedonist al societății consumului. Mai mult decât atât, analizând impactul pe care dezvoltările tehnologice și progresele medicale le au la nivelul vieților individuale și colective, sociologii și antropologii nu întârzie să semnaleze și să descrie schimbările de percepție asupra statutului trupului uman, care poate să fie acum „modificat", „transformat" sau „prelucrat" după bunul plac și după gusturile și preferințele fiecăruia. De aceea, din perspectivă sociologică, întâlnim nenumărați exegeți care susțin ideea că asistăm în contextul actual, și în raport cu alte perioade istorice, la o așa-zisă „construcție socială" sau „invenție" (post) modernă a trupului[15]. În opinia acestora, trupul nu mai constituie neapărat un *dat* biologic pentru omul societății contemporane, cât un *produs* eminamente cultural a cărui semnificație se schimbă în funcție de percepțiile și valorile care predomină într-o epocă istorică sau alta. De aceea, din această perspectivă, este evident, așa cum afirmă unele cercetări, că omul modern se află în căutarea propriului trup, ale cărui formă și aspect și le negociază periodic.

În orice caz, această „veritabilă inflație"[16] a discursurilor care au ca obiect de studiu problematica trupului i-a determinat pe unii analiști avizați să sublinieze centralitatea de care trupul se bucură în epoca postmodernității. Merită să reținem, în acest context, afirmația foarte pertinentă și lămuritoare de altfel a unui

---

[14] David Le Breton, *Antropologia corpului…*, pp. 162-165; Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală…*, pp. 179-181.

[15] Vezi Chris Shilling, *The Body in Culture, Technology and Society*, Sage Publications, London / Thousand Oaks / New Delhi, 2005, p. 2. Vezi și David Le Breton, *Antropologia corpului …*, p. 151. De altfel, explicitarea raportului „natură – cultură" sau „înnăscut – dobândit" în ceea ce privește trupul nostru și maniera în care ne raportăm la el, este una dintre interogațiile actuale la care nenumărați sociologi sau antropologi încearcă să aducă o clarificare. Vezi în acest sens Alan Petersen, *The body in question. A Socio-cultural approach*, Routledge, Londond and New York, 2007, pp. 22-46.

[16] Dominique Picard, *Du code au désir. Le corps dans la relation sociale*, Éditions Bordas, Paris, 1993, p. 3.

cercetător român cu privire la locul pe care îl ocupă trupul astăzi: „În utopiile ideologice, în politicile sociale de sănătate, în mişcările feministe, în revoluţia sexuală din anii ’60, în ştiinţele antropologice, în psihoterapie, în curentele spirituale inspirate de Orient, în practicile geneticii şi ale eutanasiei, atât de la modă în lumea occidentală, regăsim numaidecât în *poziţie centrală* corpul (subl. n.)”[17].

Cu toate acestea, în ciuda sau poate tocmai datorită popularităţii și centralităţii acestei teme a corporalităţii în economia discursurilor contemporane, ce anume reprezintă cu exactitate trupul și care este natura acestuia, observă sociologul Chris Shilling, rămân întrebări la care răspunsul încă trebuie găsit[18]. Chiar dacă, argumentează mai departe același sociolog, putem să vorbim despre o prezenţă „ubicuă” a trupului în contemporaneitate, nu este mai puţin adevărat că, în sine, subiectul în cauză este unul deosebit de alunecos („a slippery subject” în termenii lui Shilling), altfel spus, unul greu de definit dată fiind tocmai varietatea interpretărilor la care este supus[19]. Ce (mai) este trupul? – iată, așadar, o întrebare ce preocupă societatea actuală!

Pe de altă parte, o privire sau analiză, fie și în treacăt, a tabloului realităţii cotidiene este suficientă pentru a ne lămuri în privinţa interesului, adesea excesiv, care există faţă de trup, încât nu surprinde deloc părerea unui autor în opinia căruia trupul uman nu a fost niciodată ca până în prezent atât de „preţuit, etalat, chiar adulat”[20]. Sesizăm, în această privinţă, că, în spatele advertising-ului, a (sub)culturii de masă promovate de mass-media și a imaginarului aferent acestei (sub)culturi, întâlnim existenţa unui discurs reductiv care pune în lumină doar trupul perfect, atrăgător,

[17] Violeta Barbu, „Biserica şi provocările secularismului: corpul şi etica lui”, în: *Dialog Teologic*, XIV/27 (2011), Iaşi, p. 11.

[18] *Cf.* Chris Shilling, *The Body in Culture*…, pp. 1-2.

[19] Chris Shilling, *The Body in Culture*…, p. 2.

[20] „Jamais le corps n’a été autant choyé, exhibé, voir adulé” – *cf.* Călin Săplăcan, „Lecture sur la frontière entre corps et image”, în: Sigrid Müller / Slavomír Dlugoś / Gerhard Marschütz (eds.), *Exploring the Boundaries of Bodiliness. Theological and Interdisciplinary Approaches to the Human Condition*, V & R Unipress / Viena University Press, 2013, p. 76.

puternic erotizat, trupul divertismentului și al plăcerii. În acest fel, (sub)cultura de masă vehiculată prin canalele mass-media nu face altceva decât să ducă mai departe ideea – atât de dragă unei vulgate a psihanalizei contemporane – trupului ca sursă prin excelență a plăcerilor.

Într-o altă direcție, este semnificativ primatul trupului în lumea noastră dominată de vizual, în care imaginea, nu de puține ori, se substituie realității și capătă valoare absolută, devenind normativă pentru om. Într-o astfel de lume a „ecranului global"[21], trupul este expus cu ostentație și de cele mai multe ori până la saturație. Dacă în civilizația contemporană se valorizează foarte mult imaginea trupului, acest lucru se datorează și faptului că în lumea aflată sub hegemonia vizualului „a apărea e mai valoros decât a fi"[22]. În societatea contemporană aparența, imaginea, este mai puternică și mult mai convingătoare decât realitatea însăși. Întrezărim aici consecința unei mutații sociale și culturale ce privilegiază astăzi văzul mai mult decât orice alt simț al omului. Datorită sau poate din cauza revoluției tehnologiei și a internetului, trăim într-o epocă a hipertrofiei vizualului ce schimbă sau distorsionează însăși percepția noastră asupra trupului. Așa se face, de pildă, că în societatea consumului și a spectacolului, trupul femeii este transformat în imagine sau dispare în spatele acesteia, iar imaginea trupului, la rândul ei, primind puternice accente erotice sau sexuale, este instrumentalizată în scopuri comerciale pentru a vinde cât mai bine diverse produse sau pentru a procura plăcere oamenilor. Efectul, conștient sau poate inconștient, al unor astfel de acțiuni este cel al încălcării demnității femeii prin reducerea ei la statutul de obiect sexual, prin asimilarea femeii doar cu trupul său care oferă plăcere bărbaților. Paralel cu acest fapt, un canon corporal ce privilegiază subțirimea și erotismul invadează tot

---

[21] Gilles LIPOVESTKY, Jean SERROY, *Ecranul global. Cultură, mass-media și cinema în epoca hipermodernă*, traducere de Mihai Ungurean, Polirom, Iași, 2008.

[22] Jean-Luc MARION, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, coll. *Philosophia Christiana,* traducere din franceză și postfață de Mihail Neamțu, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 86.

mai mult mințile oamenilor și în general ale tinerilor care sunt îndemnați să-și modeleze sau să-și sculpteze trupurile în acord cu acest imperativ corporal. În același context al discuției, nu poate fi trecută cu vederea nici realitatea decorporalizării trupului în mediul digital sau consumul compulsiv de imagini și materiale pornografice cu un puternic impact asupra atitudinilor și comportamentelor oamenilor și, în special, a tinerilor de azi.

La rândul ei, epoca postmodernă pe care o traversăm favorizează discursul centrat pe trup, întrucât după „moartea lui Dumnezeu" și a oricărei referințe la divin și transcendent, trupul a devenit pentru individ singura certitudine de care acesta își ancorează existența pe pământ. Trupul primește un supliment de suflet. Există, prin urmare, tendința ca întreaga energie a individului zilelor noastre să fie investită în capitalul trup, singurul pe care omul îl mai deține cu adevărat. De aceea, predomină convingerea că omul contemporan așteaptă de la trupul său ceea ce altădată aștepta de la suflet: mântuirea. Printr-un proces axiologic de substituție, grijii față de suflet îi ia locul, treptat, o grijă modernă, unilaterală, maternă, față de trup. Doar așa se poate explica grija actuală obsesivă vizavi de întreținerea trupului, de aparența lui fizică, de faptul de a nu-și pierde din calitățile care îl fac atrăgător, iubit și râvnit de ceilalți, valoros din punctul de vedere social și al succesului profesional.

Dacă este să avem în vedere interesul față de trup la nivelul practicilor sociale, observăm că societatea contemporană înregistrează, începând din 1960 încoace, o multiplicare rapidă a formelor de investire a trupului, de punere în evidență a acestuia ca sediu al bunăstării și al aspectului plăcut (prin bodybuilding, fitness, cosmetică, regimuri de dietă), ca suport al identității (prin tatuarea sau ornarea trupului sau prin body art), ca loc al experiențelor senzoriale ce implică riscul, efortul și performanța sau ca teritoriu al răsfățului și al erotismului[23]. Toate aceste forme sau practici actuale vădesc în realitate o valorizare socială crescândă, exagerată, a trupului, în defavoarea sufletului, o glo-

[23] Pentru mai multe detalii a se vedea David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 149.

rificare sau o exaltare a lui în societatea noastră și o predilecție pentru trupul care oferă cât mai multă plăcere. În acest sens se poate observa faptul că, dacă individul epocii contemporane își redescoperă astăzi trupul în toată concretețea lui, el redescoperă trupul strict în materialitatea sa, fără nici cel mai mic interes față de dimensiunea religioasă sau spirituală profundă, creștină, a trupului, care, cel mai adesea, este ignorată sau chiar negată în postmodernitate. În fond, în toate aceste practici de investire a trupului regăsim, într-o măsură mai mare sau mai mică, ideea religioasă de asceză a trupului, de renunțare sau de nevoință și efort, însă scopul acestei asceze profane – o numim așa întrucât ea nu are o finalitate spirituală – urmărește obținerea confortului, a bunăstării și a plăcerii din partea trupului, iar nu întâlnirea și comuniunea cu Dumnezeu.

În ton cu spiritul vremurilor, și pe fondul unei intense psihologizări a vieții postmoderne, se vorbește mult astăzi de legătura strânsă dintre bunăstarea corporală și tonusul vital, corpul fiind astfel corelat cu psihologia. Expresii celebre precum „a te simți bine în pielea ta" (feeling good in your skin) sau „a fi în formă" (being in shape) – intrate deja în mentalul și limbajul comun actual – atestă tocmai această intensă psihologizare a trupului. Ideea centrală care se vehiculează este aceea că pentru a ne simți bine din punct de vedere psihic suntem îndemnați să acordăm o grijă sporită trupului nostru, el fiind principalul furnizor al bunăstării și stabilității noastre mentale. Și de aceea trupul trebuie îngrijit într-un mod aparte, întreținut și răsfățat!

Pe lângă cele spuse mai sus, nu poate fi trecută cu vederea preocuparea aparte pentru trup pe care o manifestă și unele noi mișcări și spiritualități religioase sau parareligioase moderne, în special cele de inspirație asiatică, extrem-orientală, prin accentul pe care îl pun pe dezvoltarea unor tehnici sau metode de terapie psiho-somatice[24] (de exemplu metoda Reiki, budismul Zen sau

[24] „Nenumărate tehnici, adesea venite din Orientul îndepărtat, ar vrea să ne ajute să redevenim conștienți de trupul nostru în armonie cu ritmurile cosmice. Deși, în fond, și cu aceste tehnici problematica rămâne aceeași, mulți le consideră remedii împotrica tehnicilor rațiunii instrumentale care ignoră

yoga în diferitele sale versiuni adaptate mediului occidental etc.), și care sunt, de cele mai multe ori, recomandate publicului occidental, european, în calitate de remedii spirituale pentru omul surmenat de muncă, birocratizat sau înstrăinat de credință, al zilelor noastre.

Într-un alt registru, climatul postmoralist al vremurilor noastre și accentul tot mai pronunțat al drepturilor pe care individul zilelor noastre și le revendică acreditează constant, în planul gândirii colective, concepția că omul posedă o libertate nemaiîntâlnită de a dispune de trupul său după bunul plac. Acest drept de a dispune liber de trupul său, de a alege să facă ce vrea cu el din moment ce trupul este proprietatea lui, i-ar oferi omului contemporan posibilitatea de a recurge la operații de schimbare de sex, să uzeze de trup fără ca vreo instantă exterioară să-i impute ceva, să comercializeze părți sau produse ale trupului său. Un astfel de drept ar legitima în fapt astăzi decizia femeii de a curma viața care se dezvoltă în însuși trupul ei sau de a se opune fecundității și maternității. La fel, același drept ar constitui premisa filosofică și juridică în baza căreia individul modern poate să comercializeze anumite părți ale trupului său, precum sperma în cazul bărbaților sau ovulele în cazul femeii, sau i-ar da posibilitatea femeii să-și închirieze o parte a trupului său (uterul) pentru a purta o sarcină în locul altei femei (cazul mamei surogat)[25]. În astfel de situații, trupul devine pentru omul de azi un material biologic de care poate dispune așa cum voiește.

Totodată, în zilele noastre problematica trupului nu reprezintă doar o chestiune ce îl privește strict pe individul contemporan, ci constituie o preocupare constantă a statelor democratice care, prin biopoliticile pe care le adoptă, trebuie să decidă asupra unor aspecte sau situații de viață ce implică, direct sau indirect, controlul

---

dimensiunea trupească a omului, pentru care trupul nu-i decât o absență sau, medical vorbind, un ansamblu din ce în ce mai bine explorat de aparatură" – *cf.* Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, traducere din franceză de Eugenia Vlad, Editura Christiana, București, 1996, p. 7.

[25] Vezi pentru mai multe detalii Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei…*, pp. 107-114.

pe care omul îl are asupra trupului său. Statele democratice sunt chemate astăzi să decidă și să reglementeze chestiuni precum: problema sexualității, a natalității, a avortului, a procreației, a sănătății și a calității vieții, a comercializării sau închirierii anumitor părți ale trupului etc. De aceea, prin măsurile biopolitice pe care adoptă, statele democratice exercită în realitate o influență majoră și au un impact decisiv asupra trupurilor oamenilor. Cu alte cuvinte, statul intervine în viața omului contemporan prin măsuri care reglementează propria corporalitate a acestuia. În acest sens, putem să înțelegem motivul pentru care sociologul american Bryan Turner[26] conchide faptul că trăim într-o „somatic society", respectiv într-o „societate în care problemele trupului domină scena dezbaterii politice și a procesului politic"[27].

În sfârşit, constatarea generală care merită să ne suscite atenția este aceea că ne confruntăm în societatea contemporană cu o înfloritoare „cultură a trupului"[28], ale cărei origini culturale și tendințe ideologice suntem datori să le clarificăm și să le interpretăm pentru a înțelege mai bine maniera în care această „pasiune bruscă pentru corp"[29] sau „obsesie"[30] modernă a trupului ne influențează, în bine sau în rău, existența cotidiană.

Plecând de la considerentele prezentate mai sus, există mai multe rațiuni care justifică demersul nostru științific. Întâi de

---

[26] A se vedea în acest sens Brian S. TURNER, *The Body and Society. Exploration in social theory,* third edition, Sage Publications Ltd., Los Angeles/ London/ New Delhi/ Singapore, 2008. De referință, tot în această direcție, este și Hervé JUVIN, *L'Avénement du corps*, Éditions Gallimard, Paris, 2005.

[27] *Cf.* Bryan S. TURNER, „Aging and identity. Some reflexions on the somatization of the self", în: Mike FEATHERSTONE, Andrew WERNICK (eds.) *Images of Aging. Cultural representations of Later Life*, Routledge, London and New York, 1995, p. 262.

[28] Formula „body culture" s-a impus în dezbaterea sociologică din ultimele decenii și se referă la o nouă direcție de cercetare care se focalizează pe analiza trupului și a diverselor sale forme de manifestare sau expresie în societatea în care trăim. Mai multe detalii găsim la Chris SHILLING, *The Body in Culture*..., pp. 47-72.

[29] David LE BRETON, *Antropologia corpului*..., p. 149.

[30] Sarah COAKLEY, „Introducere: religia și trupul", în: Sarah COAKLEY (ed.), *Religia și Trupul*..., pp. 8-10.

toate, am sesizat faptul că, în domeniul teologiei morale ortodoxe românești postdecembriste, aspectele legate de viziunea/viziunile societății contemporane asupra trupului și a felului în care această viziune/aceste viziuni afectează sau determină modul de gândire, atitudinile și comportamentul omului de azi au fost prea puțin studiate sau abordate, în ciuda actualității acestor teme de reflecție din punct de vedere teoretic și practic. După cunoștințele noastre, cu excepția unei teze de doctorat[31], susținută la disciplina *Spiritualitate Ortodoxă* în anul 2013 în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Al. I. Cuza" din Iași, în care autorul face referire și la perspectivele și la anumite provocări morale pe care cultura trupului le ridică pentru omul contemporan, problematica abordată face obiectul a prea puține cărți sau studii. De obicei, referințe sau scurte analize moral teologice, cu privire la modul în care trupul a ajuns o valoare cardinală pentru societatea postmodernă și a implicațiilor morale și spirituale care decurg din această valorizare contemporană a trupului, regăsim la autorii care abordează teme actuale precum globalizarea, individualismul, consumerismul, relativismul moral și efectele acestora în rândul oamenilor. Din acest motiv, am considerat că este necesară o prezentare, în prima parte a tezei de doctorat, a unora dintre multiplele ipostaze în care regăsim trupul în societatea contemporană, postmodernă. Convingerea noastră este aceea că numai cunoscând mai întâi concepția postmodernă despre trup și așteptările pe care omul contemporan le are de la trup putem să oferim un răspuns moral

[31] Este vorba de lucrarea cu titlul „Valoarea trupului omenesc în Spiritualitatea Ortodoxă", susținută de pr. Cristian-Alexandru Barnea, sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Ioan C. Teșu. Menționăm aici faptul că nu am avut acces decât la rezumatul acestei teze de doctorat în limba engleză, care poate fi consultat la pagina de internet: http://phdthesis.uaic.ro/PhDThesis/Barnea,%20Cristian-Alexandru,%20The%20value%20of%20the%20human%20body%20in%20Orthodox%20spirituality.pdf. La data susținerii publice a tezei noastre de doctorat (februarie 2021), teza părintelui C. Barnea nu era încă publicată. Teza a fost publicată abia în aprilie 2021. Vezi în acest sens Cristian Barnea, *Valoarea trupului omenesc în spiritualitatea ortodoxă*, cuvânt înainte de Ioan C. Teșu, coll. *Episteme* 43, Editura Doxologia, Iași, 2021, 522 p.

teologic pertinent provocărilor actuale legate de ideea și sensul corporalității umane.

În al doilea rând, un alt motiv pentru care am ales această temă de cercetare este constatarea insuficientei cunoașteri a potențialului pe care îl poate oferi teologia ortodoxă la ampla și provocatoarea dezbatere în curs cu privire la statutul și menirea trupului uman pentru omul zilelor noastre. Față de concepțiile despre trup ce domină scena culturală și socială contemporană, teologia ortodoxă descoperă o viziune asupra trupului ce depășește înțelegerea și perceperea trupului doar în dimensiunea lui materială. Pe de o parte, teologia nu neagă aspectul materialității trupului, ci – în baza revelației și a tradiției patristice – îl afirmă, dar, pe de altă parte, denunță și condamnă sau supune unei riguroase critici toate acele curente de gândire, atitudini, mijloace sau acte care reduc trupul doar la orizontul materialității sale. Și aceasta deoarece teologia rezervă sau acordă trupului un destin mult mai înalt decât cel pe care îl oferă sau îl propun curentele de gândire sau ideologiile postmoderne. În acest sens, teologia recunoaște faptul că trupul este o dimensiune definitorie a persoanei, a omului, că identitatea omului ține de trupul său. În fond, fiecare om este o ființă spirituală în trup, o ființă ce ipostaziază natura umană atât prin sufletul său, cât și în și *prin* trupul său. Din această perspectivă, trupul este cel care – privit în raport cu ceilalți – conferă unicitate fiecărui om ca ființă spirituală. De aceea, faptul că omul de azi își redescoperă trupul său sau dimensiunea corporală a existenței sale nu este un lucru care ar trebui să șocheze sau să constituie o provocare, întrucât teologia a postulat dintotdeauna unitatea sufletului și a trupului în ființa umană, precum și valoarea morală a trupului. În schimb, ceea ce prezintă un caracter provocator pentru teologia ortodoxă este aceea că omul postmodern își redescoperă trupul ca fiind *singura* realitate a ființei sale, un trup redus doar la psihismul său, un trup în care sufletul – ca parte inefabilă a ființei umane – nu mai încape. În orice caz, potențialul pe care teologia ortodoxă îl aduce constă în convingerea sfințeniei trupului uman și a faptului că și prin trupul său omul participă

la îndumnezeire, la cunoașterea și comuniunea cu Dumnezeu. Iar această menire sublimă a trupului i-a fost descoperită omului în persoana și lucrarea lui Iisus Hristos. De aceea, în baza acestei revelații, creștinul nu se mai raportează indiferent din punct de vedere moral la trupul său și nu uzează iresponsabil de acesta, ci întotdeauna din perspectiva scopului vieții sale pe pământ, și anume mântuirea. Așa se face că aceste perspective teologice asupra trupului am încercat să le valorificăm în partea a doua a tezei de doctorat, pentru o mai bună cunoaștere, la nivelul cercetărilor academice, a potențialului uriaș oferit de teologia ortodoxă perspectivelor actuale despre trup, fapt ce poate constitui și constituie o contribuție necesară la dezbaterile din câmpul științelor sociale și umaniste. Și aceasta deoarece, în unele privințe, științele sociale și umaniste confirmă unele adevăruri revelate ale teologiei răsăritene cu privire la pericolul sau derapajele morale ce decurg dintr-o valorizare excesivă sau obsesivă a trupului.

În al treilea – dar nu cel din urmă – rând, motivația alegerii temei de față s-a definitivat în urma unei discuții avute cu Pr. Prof. univ. dr. Ștefan Iloaie, coordonatorul prezentei lucrări de doctorat. Părintele Profesor, cunoscând bine provocările morale care macină sau care amenință societatea de astăzi, precum și tendințele eticii avansate de epoca postmodernă, a considerat a fi binevenită, pe de o parte, o analiză, din perspectiva teologiei morale creștine, a viziunii societății contemporane despre trup prin prezentarea câtorva dintre ideile pe care se clădește această viziune, dar și a unora dintre aspectele ei problematice sub aspectul moral. Pe de altă parte, pentru ca un astfel de demers să fie întreg, Părintele Profesor a sugerat a fi necesară mai ales o fundamentare teologică a trupului – în aceste vremuri tulburi în care reperele morale ferme devin tot mai incerte sub presiunea duhului secularizant –, prin degajarea principiilor morale pe care se sprijină responsabilitatea morală creștină față de trup.

II. Necesitatea, scopul și limitele lucrării

După părerea noastră, necesitatea demersului nostru științific este justificată de însăși importanța temei supuse abordării. Creșterea interesului față de problema trupului, atât la nivel teoretic cât și practic, dovedește că avem de-a face în zilele noastre cu o temă stringentă, de mare actualitate. La nivel practic, existențial, trupul ne preocupă pe fiecare dintre noi, întrucât este parte a persoanei noastre, de aceea este necesar să știm cum trebuie să ne raportăm la el. Așa se face că, alături de celelalte perspective ale științelor profane despre trup, avem convingerea că viziunea teologiei răsăritene asupra trupului vine să completeze, să corecteze sau să aprofundeze – aducând un plus de înțelegere problematicii supuse atenției – multe din abordările contemporane ale trupului.

Scopul pentru care am purces la elaborarea lucrării de față este unul întreit. Din punctul de vedere al *cercetării academice teologice*, prin prezenta lucrare de doctorat vrem să aducem în atenția discursului teologic autohton necesitatea abordării unei teme extrem de dezbătute în cadrul celorlalte discipline sociale și umaniste, de aceea considerăm că abordarea temei în forma pe care o propunem prezintă o noutate în domeniul teologiei ortodoxe actuale și umple un gol la nivelul cercetării științifice teologice. În acest sens, ne propunem, mai întâi, să prezentăm și să reflectăm teologic asupra unor chestiuni ce țin de viziunea contemporană despre trup. Apoi, folosindu-ne de mijloacele de cercetare științifică, dorim să fundamentăm o viziune teologică centrată pe dimensiunea ascetică a trupului și pe responsabilitatea morală a omului față de acesta, ca răspuns la provocările contemporane puse pe seama redescoperirii și valorizării trupului în cultura și societatea actuală. Dintr-o altă perspectivă, prin faptul că am inclus în orizontul abordării noastre probleme curente vizavi de modul în care este perceput azi trupul, cercetarea noastră dorește să răspundă unor exigențe de inter/transdisciplinaritate, pe de o parte, în vederea unei adecvate cunoașteri a chestiunii trupului în societatea contemporană, iar, pe de alta, a oferirii unor răspunsuri concrete la probleme efective cu care se confruntă azi oamenii.

Din punct de vedere *pastoral*, prin cercetarea de față urmărim să oferim creștinului trăitor în societatea românească posibilitatea de se familiariza cu principalele probleme morale generate de cultura contemporană a trupului și de a aprofunda învățătura ortodoxă despre trup în lumina datelor revelației, a părinților patristici și filocalici și a teologilor Bisericii.

Există și un scop *apologetic* pentru care am ales să abordăm tema de față. În societatea și cultura contemporană în care asistăm atât la o exaltare a trupului uman, cât, paradoxal, și la o degradare a acestuia, întâlnim de fapt din punctul de vedere al moralei creștine, tendința unei devalorizări și relativizări a corporalității umane. Pentru omul contemporan, dezrădăcinat religios și înstrăinat de duhul spiritualității creștine, trupul a încetat de a mai fi privit ca suport sau organ al vieții spirituale. Trupul nu mai este considerat astăzi un locaș al sufletului. El este perceput și gândit în mod autonom, fără nicio legătură cu sufletul. De aceea omul contemporan a ajuns – așa cum bine ne descriu științele sociale – să divinizeze și să exalteze trupul și să-l considere unica realitate. Într-o mare măsură omul contemporan îmbrățișează o astfel de atitudine față de propriul trup întrucât acest mod de raportare este cel pe care i-l dictează sau i-l recomandă gândirea sau mentalitatea postmodernă. El nu cunoaște de cele mai multe ori că trupul său are o menire mult mai importantă decât aceea de a fi doar sursă a plăcerilor. El nu cunoaște că trupul este locaș al harului și al sfințeniei. Iar acest adevăr i-l comunică Biserica în baza revelației și tradiției ecleziale. În acest sens am considerat a fi de bun augur o prezentare a gândirii răsăritene cu privire la menirea trupului uman, pentru ca omul să aibă acces la o cunoaștere mult mai profundă – în cazul nostru una revelată – despre trupul uman.

În ceea ce privește aportul la dezvoltarea cercetării științifice, tratarea, și din perspectivă teologică, a unor problematici legate de viziunea contemporană a trupului, precum și oferirea unei teologii a trupului potrivit tradiției răsăritene reprezintă, considerăm noi, elementul de noutate al cercetării noastre în spațiul teologic românesc. Cu toate acestea, în lucrarea de față nu am analizat toate fațetele viziunii societății contemporane despre trup și nici

toate chestiunile problematice ridicate de cultura trupului. Ar fi, în fapt, un lucru imposibil de tratat într-o teză de doctorat. În orice caz, în analiza noastră am pornit de la premisa că aspectele asupra cărora ne-am oprit exprimă suficient de bine specificul culturii și cultului trupului în contemporaneitate. Cu alte cuvinte, ne-am limitat, așadar, la acele aspecte care ne ajută să creionăm o imagine cât mai fidelă a ceea ce a devenit trupul pentru societatea de azi și să observăm care sunt principalele provocări ale culturii trupului în planul vieții morale. Există, totuși, riscul ca în lucrarea de față unele aspecte ale culturii contemporane a trupului, probabil mult mai importante, să le fi trecut cu vederea sau altele să le fi tratat nu îndeajuns. Observația e valabilă și în ceea ce privește dezvoltarea și fundamentarea unei viziuni teologice asupra trupului. Unele considerente teologice despre trup nu au fost abordate deloc sau poate doar într-o manieră generală, superficială. În ceea ce privește fundamentarea biblică a noțiunii de trup, specificăm faptul că nu am insistat și nu am analizat în profunzime semnificația scripturistică, vechi și nou-testamentară, a termenilor care desemnează trupul. Ne-am rezumat doar la a sublinia faptul că, în baza revelației biblice, trupul este parte constitutivă a persoanei și are alături de suflet un destin comun. Oricum, chiar dacă nu am valorificat în teza noastră toate considerentele teologice despre trup, sperăm că cercetarea noastră va suscita interesul demarării unor cercetări ulterioare, și mai aprofundate, în spațiul teologic ortodox, asupra unei problematici mereu actuale: trupul nostru.

III. Stadiul cercetării și bibliografia

Așa cum am precizat la începutul acestei introduceri, în cadrul științelor sociale și umaniste există o vastă literatură pe tema trupului în societatea contemporană. În cele ce urmează vom aminti doar câteva dintre titlurile unor lucrări de referință, în limbă străină sau traduse în română sau scrise de autori români, care ne-au fost de mare folos în cercetarea noastră în ceea ce privește prezentarea și analiza viziunii postmoderne despre trup (în ordine

alfabetică): Bernard Andrieu, *La nouvelle philosophie du corps*; Jean Baudrillard, *La societé de consommation*; Sarah Coakley (ed.), *Religia și trupul*; Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (coord.), *Istoria corpului. I. De la Renaștere la Secolul Luminilor*; *II. De la Revoluția Franceză la Primul Război Mondial*; *III. Mutațiile privirii. Secolul XX*; Lisa Downing, *The Cambridge Introduction to Michel Foucault*; Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*; Laura Grünberg (coord.), *Corp-Artă-Societate: reflexii întrupate*; Gabrielle Kuby, *Revoluția sexuală globală. Distrugerea libertății în numele libertății*; David Le Breton, *Antropologia corpului și modernitatea*; Gilles Lipovestky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri moderne*; Gilles Lipovestky, *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de hiperconsum*; Bryan S. Turner (edited by), *Routledge Handbook of Body Studies* etc.

Pe lângă aceste cărți am avut în vedere și mai multe studii sau capitole în cărți care tratează diverse aspecte ale problematicii contemporane a trupului (în ordine alfabetică, selectiv): Regina Ammicht-Quinn, „Body Culture"; Viorica Barbu, „Biserica și provocările secularismului: corpul și etica lui"; Mike Featherstone, „The Body in Consumer Culture"; David Le Breton, „Se reconstruire par la peau. Marques corporelles et processus initiatique"; David Le Breton, „Signes d'identité: tatouages, piercings, etc."; Gilles Lipovetsky, „Narcisse ou la stratégie du vide"; Isabelle Queval, „Éducation, santé, performance, à l'ère de la perfectibilité infinie du corps"; Isabelle Queval, „Le corps et la performance"; Anne-Marie Sohn, „Corpul sexuat"; Raluca Teampău, „Corp gândit, corp trăit. Ipostaze teoretice în științele socio-umane"; Bryan S. Turner, „The turn of the Body" etc.

În spațiul cercetării teologice ortodoxe din străinătate, literatura care să trateze în mod mai detaliat problematica trupului în perspectiva societății contemporane este destul de săracă, dar există totuși câteva lucrări, demne de luat în considerare, ce prezintă mai pe larg viziunea teologiei și spiritualității răsăritene despre trup, și în care autorii fac scurte comentarii critice și le-

gat de modul în care este perceput trupul în contemporaneitate. Amintim în acest sens: Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei* și Jean-Claude Larchet, *Acesta este trupul meu* sau, de la același autor, *Semnificația trupului în Ortodoxie*.

Cercetarea teologică ortodoxă românească este la rândul ei modestă în privința subiectului pe care am ales să-l abordăm. Între teologii și universitarii care în studiile lor s-au exprimat mai mult în legătură cu problemele morale cauzate de cultura actuală a trupului amintim pe pr. prof. Ștefan Iloaie, pr. prof. Ioan C. Teșu, dl. prof. Sebastian Moldovan, dl. prof. Nicolae Turcan, diac. prof. Ioan I. Ică jr etc.

IV. Metodologia de cercetare și structura lucrării

În prima parte a lucrării noastre de cercetare, în vederea prezentării viziunii societății contemporane despre trup, am aplicat în cea mai mare parte metodele descriptivă și analitică, specifice științelor sociale, pe care le-am utilizat atât în parte, cât și concomitent. Această alternare și îmbinare a lor ne-a permis, pe de o parte, să expunem care sunt principalele idei legate de statutul pe care trupul îl primește în societatea noastră, iar, pe de altă parte, să vedem și să chestionăm care sunt problemele etice ce rezultă din acest statut. Considerăm că această aplicare concomitentă a celor două metodologii a avut drept rezultat o mai bună înțelegere a realităților actuale față de trup. Dacă însă, uneori, a fost necesar să folosim și metoda istorică, aceasta ne-a permis să aducem un plus de înțelegere al realităților contemporane în privința interesului crescând față de problemele corporalității umane.

Pe lângă metoda descriptivă, în partea a doua a lucrării de față am utilizat cu precădere metodele exegetică și sintetică, specifice cercetării teologice. Aceste metode ne-au permis să extragem, mai întâi, din paginile Sfintei Scripturi, din operele Părinților Bisericii, ale scriitorilor filocalici și ale teologilor ortodocși contemporani, și apoi să sistematizăm, acele principii morale ce se

referă din punct de vedere teologic la însemnătatea trupului și la responsabilitatea pe care o avem față de trup. Credem că am reușit să subliniem, prin adoptarea și valorificarea acestor metode, dimensiunea ascetică și duhovnicească a trupului în lumina tradiției și spiritualității răsăritene.

În ceea ce privește structura compozițională a lucrării, se pot distinge 2 părți mari ale acesteia, însumând în total 13 capitole. Cele două părți sunt precedate de Cuprins și Introducere și sunt urmate de Concluziile finale aferente prezentei lucrări de doctorat, încheindu-se cu Bibliografia.

Partea I a lucrării se intitulează „Trupul în viziunea societății contemporane" și cuprinde un număr de opt capitole, cu subcapitolele și concluziile aferente fiecărui capitol, în care am urmărit în general să oferim o prezentare a ideii de trup în societatea contemporană, axându-ne în principal pe discursurile, imaginarul și practicile sociale care întemeiază această idee sau concepție și determină noi atitudini ale oamenilor față de trupul lor. Pentru a obține o înțelegere mult mai clară a ideii de trup în zilele noastre, în primul capitol al lucrării am trecut în revistă trei concepții reprezentative despre trup și corporalitate – concepția platonică, cea carteziană și cea nietzcheană. Ceea ce am constatat în urma prezentării este că, în primele două concepții filosofice, accentul cade pe ideea de denigrare sau de desconsiderare a trupului pentru a dedica mai mult timp vieții și activității sufletului sau minții, singurele vrednice de valorificat. Or, din această perspectivă, felul în care postmodernitatea gândește și privește trupul se află la antipodul celor două viziuni clasice, deoarece, așa cum vom arăta pe parcursul celorlalte capitole, postmodernul va glorifica trupul prin excelență. Viziunea lui Nietzsche asupra trupului se situează la antipodul platonismului și cartezianismului. Gânditorul german face apologia trupului, susține că filosofia trebuie să fie preocupată de trupul viu, consideră sufletul o funcție a trupului. În capitolul al doilea, pe care l-am intitulat „Redescoperirea interesului față de trup în contemporaneitate", am sistematizat, plecând de la unele analize sociologice, antropologice sau filosofice, cinci premise care explică interesul crescând față de tema trupului la nivelul discipli-

nelor academice și al practicilor sociale. Capitolul al doilea conține și un subcapitol dedicat precizărilor terminologice legate de trup și corp, menit să clarifice opțiunea pentru un termen sau altul în discursurile actuale. Cel de-al treilea capitol, „Trupul în societatea de consum și în postmodernitate", evidențiază care este percepția trupului în societatea de consum și în gândirea postmodernității. Folosindu-ne de observațiile analiștilor societății de consum, am urmărit să arătăm în paginile prezentului capitol cum trupul ajunge în retorica consumeristă un obiect al mântuirii, să explicăm motivul pentru care trupul a devenit pentru individul postmodern o valoare cardinală a societății occidentale actuale și singura certitudine a vieții sale, să prezentăm legătura dintre emergența individualismului contemporan și favorizarea unui cult hedonist al trupului sau să subliniem că în spatele idealului unui trup performant se află ideea metafizică a depășirii de sine. „Reflecții despre trup și sexualitate în gândirea lui Michel Foucault" este titlul celui de-al patrulea capitol în care am încercat să expunem succint modul în care gânditorul francez explică interesul existent față de problema sexualității în societatea modernă. Capitolul este important, și își găsește locul în economia lucrării, întrucât multe din ideile dezvoltate de Foucault au fost preluate de curente precum feminismul sau de mișcările de eliberare sexuală. Foucault afirmă că ultimele trei veacuri nu au stat sub semnul unei reprimări a sexualității, așa cum susțin unii autori, deci nu a existat nicio reprimare a sexualității, ci dimpotrivă o multiplicitate a discursurilor sexuale ce l-au transformat pe omul modern într-o ființă ce urmărește să obțină plăcere din însăși plăcerea cu care își exprimă dorințele și fanteziile sexuale. Prin ideile sale, Foucault a contribuit la dezincriminarea morală a sexualității în societatea occidentală postmodernă. În capitolul al cincilea, „Trupul în viziunea medicală și în dezbaterile bioetice", arătăm, pe baza cercetărilor sociologice, că medicina modernă, prin practica disecției, „inventează" din punct de vedere epistemologic corpul, perceput de acum încolo ca un obiect detașat de persoana care îl întrupează, un material biologic ce poate să fie supus cercetării, analizat bucată cu bucată. Din punct de vedere antropologic, și în raport cu concepțiile tradiționale, medicina

modernă instituie o cezură ontologică între om și corpul său. La nivelul percepțiilor sociale, acest fapt va conduce la o depersonalizare a trupului, fapt ce-l va determina pe omul modern să se raporteze la corpul său ca la ceva străin de sine. O consecință a acestui mod de reprezentare a trupului este și aceea că în discursul medical se ajunge să se vorbească mai mult de vindecarea corpului, în sensul reparării funcțiilor sau organelor sale avariate, decât de vindecarea omului. La rândul lui, corpul se află și în centrul dezbaterilor bioetice întrucât, pe de o parte, însuși statutul său este pus la îndoială prin aplicarea progreselor tehnologice în domeniul medical la om. Ceea ce se credea până nu demult a fi un „dat" imuabil în privința corpului uman, este privit astăzi ca fiind doar un anumit stadiu al cunoașterii despre corp, depășit însă de noile cercetări sau descoperiri cu privire la posibilitățile corpului. Pe de altă parte, comercializarea organelor, închirierea trupului pentru maternitatea surogat, problema avortului, cercetările pe celulele stem etc. – sunt câteva dintre problemele actuale ce ridică tot mai multe întrebări etice legate de limita până la care se poate dispune de corpul uman și la care se cer răspunsuri concrete. În capitolul al șaselea, „Uzitări ale trupului în societatea postmodernă", sintetizând mai multe idei exprimate în științele sociale, vrem să oferim o idee a ceea ce a devenit trupul în mentalitatea de astăzi prin expunerea unor aspecte a trei practici ce implică corporalitatea umană. Atât liberalizarea practicilor sexuale, dezincriminarea nudității publice, generalizarea marcajelor corporale, cât și folosirea propriului trup ca materie artistică dovedesc că în viziunea postmodernă trupul este locul plăcerii, al bunăstării, locul predilect al exprimării identității și al căutării de sine, este un obiect estetic. Capitolul șapte, deși succint, expune două reprezentări sociale negative ale corporalității în lumea de astăzi. Trupul învins, indezirabil sau incapabil contrastează cu viziunea glorioasă a idealului corporal promovat în mentalul postmodern, de aceea el este sursă a neîmplinirilor, a frustrărilor, a fatalității, a neacceptării sau izolării sociale. Ultimul capitol al părții întâi aduce în discuție problematica dispariției trupului uman prin prezentarea succintă, pe de o parte, a concepției mișcării transumaniste despre trupul hipertehnicizat,

a trupului bionic, iar, pe de altă parte, a metamorfozelor trupului în mediul virtual.

Partea a II-a a lucrării de față, intitulată „Elemente pentru o teologie a trupului în tradiția și spiritualitatea răsăriteană", este dezvoltată pe parcursul a cinci capitole și se dorește a fi o prezentare a viziunii antropologiei creștine despre trup prin focalizarea pe dimensiunea ascetică și duhovnicească a trupului. Capitolul întâi, ce deschide partea a doua a cercetării noastre, poartă titlul „Trupul uman în proiectul antropologic originar și în cadrele lumii căzute". Plecând de la revelația Sfintei Scripturi și apelând la interpretările patristice și la comentariile teologilor contemporani, în cadrul acestui capitol vom reflecta asupra trupului în condiția originară și în starea de după căderea în păcat a protopărinților. Un aspect la care am făcut referire la începutul capitolului este acela că antropologia creștină este holistă. Trupul, creat de Dumnezeu printr-o intervenție personală și atentă, este parte constitutivă a persoanei aduse la existență de către Creator. Grija pe care Dumnezeu o manifestă în ceea ce privește modelarea trupului din țărână arată că materia din care este alcătuit trupul este bună în sine și că menirea trupului este aceea de a fi un suport al sufletului în viața duhovnicească. Trupul este locaș al sufletului, nu o închisoare a lui – așa cum profesau platonismul și curentele gnostice –, și, din acest punct de vedere, există o comuniune de destin a sufletului și a trupului. Pe de altă parte, caracterul holistic al antropologiei răsăritene este dovedit foarte concret de legătura dintre facultățile sufletești și simțurile trupești. În acest sens, trupul uman sau organe sau funcții ale acestuia au și o deschidere duhovnicească. Cel mai reprezentativ exemplu este inima – organ ambivalent din perspectiva spiritualității răsăritene. Fiziologic vorbind, inima este motorul vieții biologice a omului, dar, mai mult decât atât, din paginile Scripturii și din interpretările patristice reiese rolul inimii de centru prin excelență al vieții religioase și morale. Un alt aspect pe care l-am abordat este cel al trupului căzut. Căderea în păcat atrage cu sine o modificare a stării ontologice a trupului. „Hainele de piele" la care face referire cartea Facerii reprezintă condiția mortalității pe care omul o experiează după izgonirea

din rai. Potrivit Părinților Bisericii, prin această expresie trebuie să avem în vedere și afectele care au fost introduse în firea noastră după cădere și care caracterizează viața noastră căzută. Prezentarea reflecțiilor teologice despre afecte este de mare importanță întrucât existența noastră cotidiană și dinamismul vieții noastre spirituale depind foarte mult de modul în care reușim să sublimăm și să spiritualizăm aceste afecte. Acest lucru devine cu atât mai imperativ cu cât societatea contemporană consumistă și hedonistă și-a făcut un program din stimularea și hrănirea afectelor spre plăcere. În finalul capitolului abordăm problema bolilor și a suferințelor trupești și a morții biologice ca efect ultim al păcatului originar.

În capitolul al doilea am subliniat valoarea pe care Fiul lui Dumnezeu o acordă, prin întruparea Sa din femeie, trupului omenesc. Această valoare rezultă din faptul că Fiul cel Veșnic al lui Dumnezeu îmbracă condiția umană cu toate slăbiciunile firii de pe urma păcatului, fără a lua însă și păcatul. Firea umană asumată în Persoana lui Iisus Hristos este nu numai restaurată sau vindecată prin actul întrupării, ci și ridicată la un grad de perfecțiune pe care nu l-a avut înainte. Prin întruparea lui Hristos, firea umană enipostaziată în Subiectul divin este îndumnezeită, iar această îndumnezeire culminează cu Învierea și Înălțarea lui Iisus Hristos cu trupul la cer. Pe de altă parte, importanța și valoarea trupului omenesc este evidențiată de rolul pe care trupul omenesc l-a avut în activitatea mântuitoare a lui Iisus Hristos. Hristos a realizat mântuirea noastră în și prin trupul său, arătându-ne că și noi trebuie să ne mântuim sau să fim îndumnezeiți cu întreaga noastră persoană. În egală măsură, în Învierea și Înălțarea lui Hristos cu trupul pnevmatizat la cer ni se descoperă destinul veșnic al trupului omului care se poate uni cu Dumnezeu și cu trupul său.

În capitolul al treilea ne-am îndreptat atenția asupra responsabilității morale a omului pentru trupul său. În primul subcapitol am surprins faptul că, deși are un caracter unitar, responsabilitatea morală a omului față de trup se exprimă în mod diferit în raport cu fiecare Persoană treimică. Am subliniat că responsabilitatea față de Dumnezeu-Tatăl stă în aceea că El a arătat în crearea și modelarea trupului uman din țărână o atenție și grijă aparte pentru a face din

trup un suport moral al sufletului. Implinirea acestei responsabilități omul o realizează prin (supra)vegherea ca trupul său să fie mereu apt pentru a susține sufletul în viața duhovnicească. Am arătat apoi că responsabilitatea în raport cu Dumnezeu-Fiul decurge din valoarea deosebită pe care Fiul lui Dumnezeu o acordă trupului omenesc prin întruparea Sa. Omul devine responsabil pentru roadele lucrării mântuitoare pe care Hristos o realizează în trupul său. Faptul că Hristos prin întruparea Sa îndumnzeiește trupul omenesc, sfințindu-l și dându-i vocația de Templu al lui Dumnezeu este la fel o responsabilitate pentru ființa umană, pe care aceasta din urmă o duce la îndeplinire prin viața sa de sfințenie în trup. În sfârșit, există o responsabilitate a omului și față de Duhul Sfânt, întrucât în viața Bisericii El este Cel care revarsă asupra noastră în Tainele Sfinte harul lui Dumnezeu, întărindu-ne și sfințindu-ne permanent, cu condiția conlucrării noastre cu acest har. Am evidențiat astfel că suntem răspunzători pentru reînnoirea ființei noastre și a simțurilor noastre prin Taine și pentru faptul că prin incorporarea noastră în trupul Bisericii trupul nostru se descoperă ca templu în care sălășluiește Duhul lui Dumnezeu. În al doilea subcapitol ne-am propus să arătăm că omul se face responsabil pentru trupul său în fața conștiinței sale, întrucât prin revelația divină acesta cunoaște menirea dată de Dumnezeu trupului uman. Am accentuat, dezvoltând o idee a Pr. Stăniloae, că, față de sine, responsabilitatea omului rezidă în aceea de a face ca trupul său să participe constant la subiectivitatea omului. Aceasta înseamnă a nu face din grija față de nevoile trupului un scop în sine, situație în care trupul pierde caracterul său subiectiv, personal. Alături de aceasta, am mai evidențiat că responsabilitatea persoanei față de trup mai include necesitatea trăirii unei vieți în curăție sufletească și trupească prin cultivarea virtuților fecioriei și castității, păstrarea unui echilibru în ceea ce privește nevoile îngrijirii biologice a trupului, responsabilitatea legată de menținerea sănătății și integrității corporale. În ultimă instanță, am remarcat faptul că omul răspunde pentru starea în care va fi găsit trupul său la înviere.

Următorul capitol**,** al patrulea, se axează pe evidențierea importanței participării trupului în viața cultico-sacramentală a Bi-

sericii și în lucrarea spirituală, sub forma ascezei trupești. Lectura atentă a rânduielilor Sfintelor Taine, a conținutului rugăciunilor ce se citesc de către preotul slujitor precum și a gesturilor liturgice săvârșite de acesta din urmă, scot în evidență importanța trupului pentru primirea Sfintelor Taine. La viața în Hristos omul trebuie să participe cu întreaga sa ființă, de aceea harul lui Dumnezeu care îl cuprinde îi reînnoiește atât sufletul cât și trupul. Nedespărțit de Taine, cultul Bisericii are un evident caracter material ce subliniază rolul important al trupului în trăirea și exprimarea credinței. În cult, rugăciunea sufletului este însoțită de mișcările și gesturile trupului, este articulată prin limbajul specific al trupului, iar toate cele cinci simțuri ale omului sunt implicate și înduhovnicite în atmosfera liturgică. În cult trupul devine epifanie. Pe de altă parte, viața liturgică și sacramentală a Bisericii nu poate fi înțeleasă înafara dimensiunii ascetice. Asceza este o dimensiune intrinsecă a vieții creștine. Cine spune creștinism, spune și asceză. De aceea, în al doilea subcapitol am insistat cu precădere asupra necesității și rolului ascezei trupești în viața spirituală. Scopul ascezei trupești nu este mortificarea sau anularea trupului, ci a poftelor iraționale ce au pus stăpânire pe om, și, totodată, reechilibrarea ierarhiei dintre suflet și trup. Așa cum afirmă teologul Sergiu Bulgakov, asceza ucide carnea pe a face să se arate/manifeste trupul. La rândul lor, scriitorii patristici și autorii filocalici au arătat că asceza trupească este mijloc de creștere spirituală. Prin asceza trupească, creștinul face loc lucrării sufletului, iar, în tot acest timp, trupul devine suport al vieții sufletești. În acest sens asceza trupească restabilește raportul inițial dintre suflet și trup. Însă deopotrivă prin nevoința trupească omul se unește și ajunge la o cunoaștere mai deplină a lui Dumnezeu, pentru că simțurile sale trupești se înduhovnicesc și omul experiează harul lui Dumnezeu în însuși trupul său.

Capitolul final al părții a doua abordează subiectul condiției trupului uman înviat în Împărăția lui Dumnezeu. Am arătat că în paginile Noului Testamant ne sunt oferite câteva precizări legate de forma trupurilor înviate. Mântuitorul Iisus Hristos vorbește de strălucirea, de slava de care se vor împărtăși drepții în Împărăția Tatălui, iar Apostolul Pavel prezintă câteva caracteristici

esențiale ale trupului înviat. Pe de altă parte, am remarcat că tradiția răsăriteană a citit evenimentul de pe Tabor în cheie eshatologică, în sensul în care acest eveniment ne revelează chipul omului transfigurat și deificat, ne înfățișează starea trupului înduhovnicit. În ceea ce privește sfintele moaște am observat faptul că în realitatea lor avem o prefigurare a incoruptibilității pe care o va primi trupul după înviere, iar legat de reprezentarea chipului și trupului sfinților în icoană am reliefat ideea că icoana ne revelează trupul înduhovnicit, pnevmatizat, plin de slavă, trupul transfigurat al Împărăției.

Concluziile finale ale lucrării sintetizează principalele idei care se degajă din demersul nostru științific.

*

Mulțumesc în mod special Părintelui profesor universitar doctor Ștefan Iloaie, coordonatorul acestei lucrări, pentru încrederea, sprijinul și oportunitățile educaționale oferite pe toată durată studiilor mele de doctorat, pentru sfaturile prielnice elaborării tezei și totodată pentru grija părintească cu care însoțit mereu îndrumarea mea academică. Îi sunt profund recunoscător și îl asigur pe această cale de sincera și întreaga mea prețuire!

Mulțumiri alese și recunoștință aduc Pr. prof. univ. dr. Ioan C. Teșu și Pr. prof. univ. dr. Gheorghe Popa, ambii de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași, și domnului conf. univ. dr. Nicolae Turcan, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, referenți în comisia de susținere publică a tezei mele de doctorat, pentru cuvintele de apreciere la adresa tezei și, mai cu seamă, pentru sfaturile utile oferite în vederea pregătirii lucrării spre publicare și pentru încurajările de a continua mai departe cu cercetarea.

Nu în ultimul rând, aduc calde mulțumiri întregului corp profesoral al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, prietenilor, părinților și soției mele pentru tot sprijinul acordat în perioada scrierii acestei lucrări.

PARTEA I

TRUPUL ÎN VIZIUNEA SOCIETĂȚII CONTEMPORANE

1. PRELIMINARII: VIZIUNI FILOSOFICE CLASICE ASUPRA TRUPULUI

1.1. Trupul în concepția filosofică a lui Platon

PRIMELE REFLECȚII FILOSOFICE DESPRE TRUP în istoria civilizației europene aparțin grecilor antici. Îndeosebi, Platon este primul gânditor grec la care găsim în dialogurile sale nenumărate pasaje consacrate problemei trupului și a unor aspecte ce țin de corporalitatea umană. Trupul este vizat, în principal, în acele situații sau contexte în care Socrate și interlocutorii lui aduc în centrul discuțiilor problematica sufletului. Potrivit lui T. M. Robinson, Platon este primul autor din literatura occidentală care în operele sale ne oferă o concepție articulată asupra relației dintre suflet (*psychē*) și trup (*sōma*)[1].

Trebuie subliniat, pe de altă parte, faptul că în textele platoniciene trupul devine un subiect de gândire în măsura în care reflecția filosofică pe marginea lui are menirea de a scoate în valoare superioritatea ontologică a sufletului. Însă, concepția platonică asupra trupului este departe de a avea un caracter sistematic, unitar. Așa se face că în unele privințe pot fi identificate chiar anumite neclarități sau aparente contradicții în legătură cu relația dintre suflet și trup[2]. Cu toate acestea, din analiza locurilor

---

[1] *Cf.* T. M . ROBINSON, „The defining features of mind-body dualism in the writings of Plato", în: John P. WRIGHT, Paul POTTER (eds.), *Psyche and soma. Physicians and metaphysicians on the mind-body problem from Antiquity to Enlightenment*, Clarendon Press • Oxford, 2000, p. 37.

[2] T. M . ROBINSON, „The defining features of mind-body dualism....", pp. 37-38. Vezi și Conrado EGGERS LAN, „Body and soul in Plato's anthropology", în: *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*,

în care Platon – prin intermediul lui Socrate[3], protagonistul dialogurilor sale – vorbește despre trup, putem să obținem o imagine de ansamblu asupra concepției și atitudinii platonice generale față de trup, cu alte cuvinte să deducem statutul pe care Platon îl acordă trupului uman.

După cum s-a afirmat, la Platon perspectiva asupra trupului este, în general, puternic influențată de un dualism antropologic funciar între suflet și trup, care în unele dialoguri primește un caracter „global și radical”[4]. În opinia lui Giovanni Reale, originea acestui dualism antropologic trebuie căutată și identificată dincolo de dimensiunea metafizico-ontologică specifică sistemului platonician, care nu ar genera *de plano* un antagonism între lumea Ideilor și lucruri, prin urmare nici între suflet și trup.

Filosoful italian consideră că dualismul pronunțat dintre suflet și trup prezent în scrierile lui Platon a pătruns prin încorporarea dimensiunii religioase a orfismului în gândirea acestuia, fapt ce „a transformat distincția structurală dintre suflet (=suprasensibil) și

---

8, 1995, p. 107. În fapt, primul cercetător care a vorbit de articularea unui dualism *suflet-trup* în scrierile lui Platon a fost criticul și filologul german Bruno SNELL în cartea *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1946 [vezi traducerea în engleză: Bruno SNELL, *The discovery of the mind. The Greek origins of the European Thought*, translated by T. G. Rosenmeyer, Oxford / Basil Blacwell, 1953].

[3] Filosoful Socrate este personajul principal al dialogurilor platoniciene. El nu a scris nimic, ci și-a răspândit doctrina pe cale orală, prin metoda numită maieutică. Cunoaștem însă ceea ce el a învățat cu precădere din scrierile lui Platon. Cu toate acestea, este greu de spus dacă aceste învățături îi aparțin în întregime sau dacă nu cumva Platon este cel care a pus pe seama lui Socrate propriile sale învățături. Giovanni Reale susține că Platon îl face pe Socrate să „rostească idei care sunt întregime ale lui personale. (...) Mai mult ca sigur că, în mare parte, aceste doctrine nu-i aparțin lui Socrate, ci sunt regândiri, amplificări și chiar creații de ultimă oră ale lui Platon. (...) Pe scurt, Platon se proiectează pe sine în Socrate, pe sine în sens deplin” – *cf.* Giovanni REALE, *Istoria filozofiei antice. Vol. II. Sofiștii, Socrate și Micii socratici*, traducere din italiană de Cristian Șoimușean, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009, pp. 118-119.

[4] *Cf.* Giovanni REALE, *A History of Ancient Philosophy II: Plato and Aristotle* edited and translated from the fifth Italian edition by John R. Catan, State University of New York Press, 1990, p. 157.

trup (=sensibil) într-o *opoziție structurală*”[5]. Din această perspectivă, suprapunerea sau conjugarea celor două dimensiuni mai sus amintite explică paradoxul vizibil din scrierile lui Platon care face ca trupul să fie perceput atât ca un receptacol al sufletului, adică un instrument pus în slujba acestuia, cât și ca un „mormânt” sau ca o „închisoare” a sufletului[6].

După Michela Marzano, sufletul și trupul în concepția platonică nu sunt numai două „substanțe distincte și diferite”, putând să existe fiecare separat, dar ele sunt deopotrivă opuse, pentru a nu spune că sunt chiar antagonice. Autoarea consideră că antagonismul acesta se reflectă atât în planul cunoașterii cât și în cel al acțiunii, și aceasta deoarece sufletul trebuie văzut atât în ipostaza sa de principiu al gândirii, cât și în aceea de principiu al voinței[7]. În timp ce sufletul, prin debarasarea lui de trup, este capabil să ajungă prin purificare la perfecțiune, trupul este o piedică ce amenință condiția cunoașterii și perturbă ordinea morală[8].

Pe baza acestui dihotomism antropologic radical, concepția platonică despre trup este considerată de unii exegeți a fi una eminamente negativă, și cu toate că odată cu scrierile de maturitate ale lui Platon ea pare a fi ceva mai moderată[9], totuși aceasta nu dispare cu totul, rămânând o notă dominantă. Spre deosebire însă de această viziune, unele cercetări mai noi asupra problematicii trupului la Platon contestă ideea larg răspândită conform căreia trupul ar fi în optica acestuia un rău în sine, ceva negativ[10]. În acest

[5] Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy II*..., p. 157.

[6] Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy II*..., p. 157.

[7] Vezi Michela Marzano, *La philosophie du corps*, p. 13. În altă parte, autoarea concluzionează cu privire la raportul dintre suflet și trup în viziunea platonică că: „L’âme et le corps sont des idées antithétiques. Leur union n’est qu’accidentelle.”, p. 14.

[8] Pentru mai multe detalii a se vedea Monique Labrune, „États de l’âme. Le corps dans la philosophie de Platon”, în: J.-C. Gobbard, Monique Labrune, *Le corps*, Vrin, Paris, 1992, pp. 27-47.

[9] Este vorba de seria dialogurilor de maturitate care include Republica, Banchetul, Phaidros etc.

[10] A se vedea de pildă o astfel de cercetare originală și îndrăzneață la Catherine Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Études à partir de «Timée»*, préface de Luc Brisson, Vrin, Paris, 1991, 322 p.

sens, merită amintită cercetarea Catherinei Joubaud care încearcă să reinterpreteze întreaga filosofie platonică a trupului pornind de la perspectivele pe care le deschide cosmologia dezvoltată în dialogul Timeu[11].

Compararea trupului cu un mormânt sau cu o închisoare reprezintă pentru mulți cercetători ai operei platoniciene un exemplu clasic al faptului că la Platon aprecierea trupului este negativă[12], că acesta este denigrat, este demn de dispreț[13], iar eliberarea cât mai repede cu putință a sufletului din această condiție carcerală este sarcina care trebuie să îl preocupe în mod deosebit pe iubitorul de înțelepciune. În fond, dialogurile platoniciene consemnează cel puțin trei fragmente diferite în care filosoful face referire în mod expres la această metaforă a trupului-mormânt[14]. Le vom aminti în continuare fără a dezbate dacă Platon promovează sau nu un dualism antropologic radical care ar conduce la denigrarea vehementă a trupului în sine.

Un prim pasaj memorabil este cel din dialogul *Gorgias* (redactat cândva între 395-390 î.Hr.) în care – după ce citează două versuri din poetul Euripide, care se întreba dacă nu cumva viața e o moarte, iar moartea o viață – Socrate afirmă: „și poate că în realitate sîntem morți. Am auzit-o din gura unui înțelept. Spunea că noi sîntem morți, că *trupul nu-i pentru noi decât un mormânt* și că partea din suflet unde s-au sălășluit dorințele este, prin natura ei, supusă schimbărilor și celor mai contrarii înrâuriri"

---

[11] Catherine JOUBAUD, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*…, pp. 20-21.

[12] „Aprecierea corpului este, la Platon, de-a dreptul negativă: antisomatismul său este obiectul mai multor pasaje lipsite de ambiguitate (Gorgias 493a, Cratylos 440b-c). Această atitudine caracterizează tradiția platonică în întregul ei, fie că-i vorba de platonicianul de mijloc Filon din Alexandria sau de neoplatonicianul Plotin (s.n.)" – *cf.* Ioan-Petru CULIANU, *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri*, traducere din franceză de Tereza Culianu-Petrescu, cuvânt înainte al autorului, prefață de H.-R. Patapievici, Polirom, Iași, 2002, p. 130.

[13] Marius LAZURCA, *Invenția trupului*, p. 67.

[14] Vezi Pierre COURCELLE, „Le corps-tombeau (Platon, Gorgias, 493a, Cratyle, 400c, Phèdre, 250c)", în: *Revue des* Études *Anciennes*, 68 (1966), n°. 1-2, p. 101.

(s.n.)[15]. Ceea ce s-ar putea desprinde din acest scurt fragment este ideea că între suflet și trup există într-adevăr o opoziție evidentă, că dorințele trupului prezintă pentru suflet o amenințare constantă, de aceea – așa cum Socrate va argumenta și mai explicit în dialogul *Phaidros* (64e-65a) – sufletul care se va întovărăși cu trupul și cu dorințele sale va sfârși prin a fi impresurat de dispoziții contradictorii și confuzante.

Imaginea trupului-mormânt este reluată apoi cu unele nuanțări în dialogul *Cratylos*, în pasajul 400c. Contextul în care este inserată metafora trupului-mormânt este acela în care Socrate și interlocutorul său Hermogenes determină etimologia mai multor cuvinte printre care și pe aceea a noțiunii de *trup*. Apelând la un joc de cuvinte[16], Socrate pune în discuție tripla etimologie a cuvântului *sōma*. Pe de o parte, marele filosof amintește de cei pentru care, în baza similitudinilor care există între *sōma* și *sēma*, trupul are semnificația de *mormânt* al sufletului. Perceput în acest fel, trupul ar fi o expresie a condiției nefericite în care sufletul se află condamnat, („îngropat"), să trăiască „în clipa de față". Pe de altă parte, Socrate derivă etimologia cuvântului trup–*sōma* din verbul *a semnifica (*gr. *semaínei)*, iar în acest caz trupul este, după el, semnul vizibil *(sēma)* sau mijlocul prin care sufletul se manifestă în mod deplin[17]. Socrate propune, însă, și o altă etimologie a trupului, asemănându-l pe acesta cu o închisoare *(sēma)* și pare chiar să admită în final această comparație. El spune: „[t]otuși, mai ales discipolii lui Orfeu îmi par a fi cei care au stabilit numele acesta, în sensul că sufletul ispășește pentru ceea ce trebuie să ispășească, iar spre a se păstra *(sózetai)*, el are acest *adăpost*, care

[15] PLATON, *Gorgias*, 493a, în: *Dialoguri,* după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite și întregite cu două traduceri și cu „Viața lui Platon" de Constantin Noica, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, p. 191.

[16] Vezi Simina NOICA, „Note la Cratylos", nota 92, în: PLATON, *Opere*, III, coll. *Clasicii filosofiei universale*, Ediție îngrijită de Petru Creția, interpretările dialogurilor de Constantin Noica, traducere, lămuriri preliminare și note la *Euthydemos* de Gabriel Liiceanu; la *Cratylos* de Simina Noica, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 351.

[17] Vezi Pierre COURCELLE, „Le corps-tombeau...", p. 101.

întruchipează o închisoare. Aceasta din urmă este, așadar, trup *(sōma)*, precum o arată și numele, al sufletului *pînă ce își va plăti datoria*; și nu trebuie dată la o parte nici o literă din *cuvînt* (subl. n.)"[18]. Așadar, faptul de a fi *în trup* este pentru suflet o situație de prizonierat, un moment de provizorat, nu este așadar o stare naturală a sa, ci una în care a ajuns, „a căzut", în urma săvârșirii unei greșeli. Cu alte cuvinte, trupul apare în acest caz ca fiind o *pedeapsă* dată sufletului pe care el trebuie să o ispășească plătind o datorie, un preț, în schimbul eliberării sale.

În sfârșit, metafora trupului-mormânt se găsește și în dialogul *Phaidros*[19] fiind introdusă în cadrul celui de-al doilea amplu discurs al lui Socrate, în care acesta, după o scurtă clarificare a nebuniei sfinte inspirate de zei (244a – 245c), abordează printre altele problema naturii și a nemuririi sufletului și prezintă călătoria acestuia către Idee prin intermediul frumuseții, a iubirii și a reamintirii etc. Cu privire la „natura și rațiunea sufletului", Socrate afirmă că acestea constau în faptul că el este nenăscut, se mișcă de la sau prin sine, și astfel este și nemuritor (245e). Apoi, ca să descrie „felul de a fi" al sufletului Socrate apelează la imaginea alegorică[20] a unui „atelaj înaripat și a vizitiului său" (246a). În cazul oamenilor, vizitiul este cel responsabil de conducerea atelajului înaripat, adică sufletul, la care sunt înhămați doi cai care prin trăsăturile lor sunt opuși unul altuia. În timp ce unul e „un bidiviu adevărat, frumos și de soi ales", celălalt se arată a fi „rău și de neam prost" (246b). De aceea, date fiind tensiunile și incompatibilitățile care există între aceștia, ceea ce trebuie vizitiul să medieze pare a se dovedi o muncă destul de dificilă[21].

Imitându-i pe zei și alăturându-se alaiului acestora care urmează sufletului lumii în călătoria pe marginea bolții cerești, vizitiul are responsabilitatea de a înălța carul înaripat „către înalturi,

[18] PLATON, *Cratylos*, 400c, (traducere rom. Simina Noica), pp. 274-275.

[19] PLATON, *Phaidros*, în: *Opere,* IV, coll. *Clasicii filosofiei universale*, ediție îngrijită de Petru Creția, traducere de Gabriel Liiceanu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

[20] *Cf.* Marc RICHIR, *Le corps. Essai sur la interiorité*, p. 36.

[21] Vezi Rodica POP, *Sensul căsătoriei la Platon și la Sfinții Părinți. De la soma la împărtășirea prin trup*, coll. *Episteme*, Ed. Doxologia, Iași, 2012, p. 48.

acolo unde își are neamul zeilor sălașul" (246d). Rostul acestei strădanii de ridicare a sufletului spre înalturi este acela de a procura acea hrana care-i priește „celei mai alese părți a sufletului" prin contemplarea Ființei adevărate; tot de aici se îndestulează și firea aripilor. Însă totul depinde de maniera în care cârmaciul sufletului – adică intelectul, spune într-un loc Socrate – reușește să strunească caii și să ridice atelajul cât mai aproape de bolta cerească. În cazul unui eșec, efectele sunt dezastruoase. Din vina nepriceperii lor unii cârmaci „schilodesc sufletele", „iar alte multe [suflete] își află mulțime de aripe frînte" (248b). Mai mult decât atât, pierzându-și aripile din cauza îngreunării cu viciile sau uitarea, atelajul, sufletul, se va prăbuși pe pământ născându-se într-un trup din care, dacă nu a reușit să contemple frumusețile Ființei adevărate, cu greu va mai reuși să se elibereze (248c,d).

Cu toate acestea, nostalgia unirii cu realitatea cea adevărată și tânjirea după frumusețea supremă rămân întipărite în suflete chiar și după condamnarea lor de a viețui într-un trup. Însă nu orice suflet este privilegiat de aceste stări, ci doar acela în care darul aducerii aminte de cele contemplate pe bolta cerească s-a păstrat destul de viu. În schimb celelalte suflete care au uitat lucrurile contemplate, din cauza că – în urma unei proaste însoțiri – au apucat pe „drumul nedreptății", sunt condamnate să rămână în trupuri.

Ajungând în acest punct al discursului său, Socrate face referire la metafora trupului-mormânt. Punând în constrast situația inițială a sufletelor cu cea care a urmat căderii lor, marele filosof conchide că „deplinătatea, simplitatea, statornicia, fericirea le puteam privi în imagini care, inițiați fiind, ne apăreau într-o lumină fără pată, pentru că noi înșine eram fără de pată și *neînsemnați cu semnul mormântului pe care, numindu-l trup, îl tragem în această viață după noi, legați de el precum o scoică de carapacea ei*"[22].

Dincolo de aceste trei scurte fragmente menționate mai sus, pe baza cărora am putea să ne facem o părere sumară cu privire la modul în care trupul era perceput de către Platon, considerăm că atitudinea acestuia vizavi de trup este exprimată în modul cel

[22] Platon, *Phaidros*, 250c, (traducere rom. Gabriel Liiceanu), p. 448.

mai elocvent în dialogul său *Phaidon*[23]. Tema centrală a dialogului o constituie credința în nemurirea sufletului și în soarta fericită a acestuia după moarte. Dialogul are două planuri distincte. Primul plan, foarte scurt de altfel, surprinde discuția dintre Phaidon și Echecrates, în care cel dintâi – la insistențele celui din urmă – este rugat să relateze circumstanțele în care s-a desfășurat ultima zi din viața lui Socrate în închisoare, înainte de condamnarea sa la moarte prin otrăvire, și la care el însuși – Phaidon – a fost de față. Planul al doilea al dialogului este dedicat propriu-zis discuțiilor pe care Socrate le-a avut cu prietenii săi în închisoare înainte de execuția sa.

Factorul declanșator al convorbirilor îl constituie atât seninătatea lui Socrate în raport cu iminența morții sale, fapt ce îi descumpănește pe cei prezenți, cât mai ales convingerea nezdruncinată a acestuia că pentru iubitorul de înțelepciune *(filosoful)* – a cărui îndeletnicire este tocmai aceea de a învăța „ce înseamnă a muri și a fi mort" – ar fi un lucru bizar, impropriu, să se revolte împotriva morții pentru care s-a pregătit și pe care a dorit-o, de altfel, toată viața (64a). Așa se face că, pornind de la aceste considerații, renumitul filosof se va angaja într-o argumentație menită să pună în lumină caracteristicile stilului de viață specific adevăratului filosof sau omului iubitor de înțelepciune, drept pentru care reflecția socratică va cuprinde și problema atitudinii pe care filosoful se cade să o aibă față de trupul său.

Potrivit lui Socrate, dacă adevărata înțelepciune înseamnă și presupune pregătirea pentru moarte, atunci cel care se străduiește să dobândească această virtute va trebui să acorde tot mai puțină importanță trupului și plăcerilor lui (64d). Față de oamenii de rând, iubitorul de înțelepciune se deosebește prin aceea că nu limitează existența sa la satisfacerea poftelor trupești și la preocuparea pentru celelalte „griji față de corp" (64d). De aceea, el privește dincolo de orizontul îngust al „cerințelor" care vin din partea trupului și a poftelor lui. Așa cum subliniază Socrate cu

---

[23] PLATON, *Phaidon*, în: *Banchetul și alte dialoguri*, traducere de Șt. Bezdechi și C. Papacostea, prefață de Ion Acsan, coll. *Capodopere ale Literaturii Universale*, Ed. Mondero, București, 2001. Traducerea acestui dialog îi aparține lui C. Papacostea.

privire la grijile trupești, „pe măsură ce folosirea lor nu se impune ca o necesitate", atitudinea filosofului trebuie să fie în general una disprețuitoare.

Dat fiind faptul că atenția lui, „toată strădania" acestuia, este canalizată mai mult spre suflet, el trebuie să se desprindă în totalitate de toate influențele și tentațiile nefaste care vin prin intermediul trupului (64e). Din acest punct de vedere, „tovărășia cu trupul" (65a) este genul de legătură primejdioasă pe care iubitorul înțelepciunii urmărește să o evite dacă nu vrea să își îmbolnăvească sufletul, făcându-l rob trupului. Căci, afirmă categoric Socrate, „este pe drumul cel mai apropiat de moarte [înțelepciune] acela care *nesocotește* plăcerile care îi vin prin mijlocirea trupului (subl. n)"[24].

Viața filosofică este, așadar, o perpetuă luptă împotriva trupului, dar mai ales o împotrivire față de poftele acestuia, care tind să se înstăpânească asupra sufletului și să îl subjuge. Potrivit lui Socrate, filosoful este conștient că dorințele nesățioase ale trupului sunt cauzatoare de multe rele și neajunsuri sociale. Dar, și mai presus decât atât, acestea devin o „piedică" (65a), o barieră în calea cunoașterii realității de către suflet. În fapt, sufletul care se întovărășește cu dorințele trupului, care se lasă influențat de acestea, se întinează și pierde capacitatea de a mai vedea limpede esența lucrurilor. Cunoașterea sa se arată a fi una profund viciată, distorsionată, și de aceea, dacă sufletul vrea să acceadă la întâlnirea cu „ființa reală" (66a) se impune intensificarea luptei contra tulburărilor produse de trup[25]. Pasajul care urmează, redat *in extenso*, este foarte grăitor în privința amenințărilor la adresa sufletului puse pe seama „nechibzuinței trupului" (67a).

> Atunci, reluă dânsul [Socrate], din toate acestea, neapărat că se ajunge la o părere cum e aceea pe care adevărații filozofi și-o spun unii altora: Ne e dată, poate, un fel de potecă de unde să ieșim către țintă când luăm rațiunea drept călăuză în cercetarea noastră, anume faptul că, *atâta vreme cât ne păstrăm corpul* iar *sufletul ne e legat de un rău ca acesta*, nu vom putea dobândi niciodată îndeajuns ceea ce dorim: am numit adevărul. Căci *pentru multe*

[24] Platon, *Phaidon*, 65a, (traducere rom. C. Papacostea), p. 166.

[25] Vezi Rodica Pop, *Sensul căsătoriei la Platon și la Sfinții Părinți*..., p. 62.

> *nenumărate pricini stă-mpotrivă trupul*: și mai întâi din cauza nevoii de hrană. Sunt apoi un număr de boli ce se abat asupra noastră și ne împiedică să privim realitatea. Pe de altă parte, *trupul este acela care ne umple de patima dragostei, de dorințe, de temeri și de tot felul de închipuiri, ca și de multă flecăreală*, în așa măsură încât ne pare adevărată vorba ce se spune că din cauza trupului nu-i cu putință să pricepem ceva vreodată. Doar războaiele, răscoalele și luptele, *pe toate nimic nu le stârnește decât trupul, decât poftele lui*. Pentru dobândirea bogățiilor facem noi războaiele și alergăm după avuții: fiindcă *suntem mânați de cerințele trupești, cărora ne facem robi*. Tot de la trup, din pricina cerințelor lui, vine și *lipsa de răgaz pentru preocupările filozofice*. Dar răul cel mai mare din toate este că, chiar când am dobândi un răgaz din partea trupului și ne-am întoarce către cercetarea unui lucru cât de mic, *trupul se năpustește deodată asupra noastră* în mijlocul cercetărilor, *ne tulbură din adânc, ne zdruncină și ne lovește atât de tare*, că nu mai suntem în stare din această pricină să deosebim unde este adevărul. Rămâne astfel dovedit pentru noi că, *dacă vrem să cunoaștem în chip neîntinat*, trebuie *să ne lepădăm de trup* și să cercetăm cu sufletul însuși lucrurile, ele însele. (....) Tot ce putem face în timpul vieții, pare-se, ca să ne apropiem de cunoaștere cât mai mult, este *să rupem orice legătură cu trupul* și să n-avem nimic de împărțit cu el; nimic afară de necesitatea de neînlăturat. Să ne ferim de *pângărirea pe care ne-o aduce natura lui și să ne păstrăm curați în această privință* până ce Zeul însuși ne va dezlega. (subl. n)[26]

Când sufletul se lasă pradă asaltului dorințelor patimașe ale trupului el devine murdar, ființa lui se pângărește. Această necurăție a sufletului rezultată din „atingerea și întovărășirea lui cu trupul", „din cauza conviețuirii și grijii pe care i-a purtat-o" (81c), face ca sufletul să primească caracteristicile a ceea ce este trupesc, transformându-se, asemenea trupului, într-un „lucru greu, împovorat, pământesc". În acest fel, sufletul care a dat atenție peste măsură carnalului, adică „l-a îngrijit, l-a iubit, a fost încântat de el, de poftele și de plăcerile lui" (81b), se îngreuiază și cu dificultate se mai poate debarasa de această povară a lucrurilor trupești.

[26] PLATON, *Phaidon*, 66b-67a, (traducere rom. C. Papacostea), pp. 167-168.

Nepurificat, el păstrează în ființa sa „resturi trupești", înclinând mai mult spre cele de jos, de aici rezultând și soarta ulterioară a sufletului. Așa se face că dorințele trupului care pun stăpânire asupra sufletului îl încătușează în realitate[27], încât „omul devine el însuși făuritorul propriilor sale lanțuri" (82e). „Fiecare plăcere, fiecare durere țintuiește cu încă un cui sufletul de corp; îl leagă, îl materializează, îl face să creadă adevărate cele ce-afirmă corpul"[28], va afirma cu vehemență Socrate. Copleșit și subjugat de poftele trupului, soarta sufletului este astfel pecetluită intrând în circuitul vicios al unor reîncarnări succesive, fără ca vreodată un astfel de suflet să mai poată fi părtaș al unei „existențe divine", sau măcar al uneia „simple și curate" (83d).

În schimb, ca unul ce dovedește mai multă „grijă față de sufletul său"[29] și neprecupețind nimic pentru a-și „cultiva trupul" (82d), iubitorul de înțelepciune își va folosi toată energia pentru a se elibera din aceste „lanțuri ale trupului" (67c). În esență, așa cum deducem din argumentația socratică, adevărata filosofie ca deprindere de a muri este un exercițiu constant de eliberare și de purificare (*catharsis*) de murdăriile trupului[30]. „Adevărații filozofi își înfrânează cu tărie toate poftele trupești și nu se predau lor"[31].

Așadar, viețuirea filosofică este în cele din urmă o treptată dezlegare a sufletului de trup, o moarte față de trup. Desigur, această moarte poate să fie interpretată și în chip figurat în sensul în care filosoful moare, încă din timpul vieții, față de tot ceea ce este trupesc. Pentru el, tot ceea ce are legătură cu lumea carnalului

[27] Este reluată și dezvoltată în acest paragraf concepția de natură orfică a trupului-închisoare la care Platon a făcut referire în dialogul Cratylos, 400c.

[28] Platon, *Phaidon*, 83d, (traducere rom. C. Papacostea), p. 192.

[29] Potrivit comentatorului platonic John Burnet, „grija față de suflet" se află în centrul filosofiei socratice. Vezi pentru mai multe detalii John Burnet, „The socratic doctrine of the Soul", în: *Proceedings of the British Academy*, 7, 1916, pp. 236-259.

[30] În misterele orfice exista convingerea că orice contact al sufletului cu trupul conduce imediat la o întinare a celui dintâi. Din acest motiv, cea mai mare îndatorire a omului care caută înțelepciunea este să se purifice de această contaminare de lucrurile trupești, iar în vederea îndeplinirii acestei curățiri se urmau o serie de prescripții ritualice și de prohibiții.

[31] Platon, *Phaidon*, 82c, (traducere rom. C. Papacostea), p. 190.

devine lipsit de însemnătate deoarece el vizează un țel mai înalt. Trupescul este, deci, înșelător, supus descompunerii, doar sufletul este demn de luat în considerare întrucât esența sa este de natură divină, nepieritoare.

1.2. Viziunea carteziană despre trup și impactului ei la nivel cultural

În general, de numele lui René Descartes se leagă doctrina filosofică modernă cunoscută în literatura de specialitate ca dualismul substanțelor sau dualismul cartezian[32]. Conform părerii lui Alan Nelson, dualismul sufletului (minții) și al trupului se află în centrul întregului său sistem filosofic. Este doctrina filosofică pe care Descartes și-a pus semnătura[33]. Dezvoltată de către R. Descartes în celebrele sale *Meditationes de Prima Philosophia* (1647), această doctrină postulează existența unei distincții categorice între substanța sufletului (minții) și cea a trupului care alcătuiesc ființa umană. Prin elaborarea lucrării amintite, filosoful francez intenționa să aducă lămuriri unor dispute teologice din vremea lui ce gravitau în jurul problemei existenței lui Dumnezeu și a nemuririi sufletului, problematici însă ce erau abordate exclusiv din perspectivă raționalistă[34]. Mai exact, meditațiile filosofice au

[32] Pentru o bună introducere în doctrina dualismului cartezian pot fi consultate următoarele monografii sau cărți: B. BAERTSCHI, *Les raports de l'*âme *et du corps: Descartes, Diderot et Maine de Biran*, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Vrin, Paris, 1992, 434 p.; Gordon BAKER, Katherine J. MORIS, *Descartes' Dualism*, Routledge, London/New York, 1996, 241 p.; Marleen ROZEMOND, *Descartes' Dualism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1998, 279 p.; John HEIL, *Philosophy of mind. A contemporary introduction*, third edition, Routledge, New York/London, 2013, pp. 17-30; Stephen P. REYNA, *Connections. Brain, mind, and culture in a social anthropology*, Routledge, London/New York, 2002, pp. 29-46.

[33] Alan NELSON, „Descartes' dualism and its relation to Spinoza's metaphysics", în: David CUNNING (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations,* Cambridge University Press, New York, 2014, p. 277.

[34] În ceea ce privește motivația de ordin religios a lui Descartes a se vedea René DESCARTES, *Două tratate filozofice. Reguli de îndrumare a minții.*

fost concepute de către Descartes ca o încercare de a răspunde tot prin argumente de ordin rațional acelor gânditori contemporani lui, care susțineau mortalitatea sufletului sau faptul că existența lui Dumnezeu nu poate să fie demonstrată prin argumente filosofice[35]. Așa se face că în atingerea demersului propus, pe parcursul celor șase meditații, Descartes pune în aplicare metoda dubitației sistematice și ajunge la convingerea că principala caracteristică a sufletului sau a minții este facultatea gândirii sau a cugetării, în timp ce aceea a trupului este întinderea și lipsa gândirii[36].

Se consideră, îndeobște, că distincția clară dintre cele două substanțe pe care o instituie *Meditațiile* este introdusă prin următoarea afirmație: „întâiul și cel mai însemnat lucru care se cere pentru cunoașterea nemuririi sufletului este să alcătuim despre el un concept cât se poate de limpede și cu desăvârșire deosebit de orice concept al corpului"[37]. În ciuda văditei lor opoziții, cele două substanțe nu pot fi gândite, după Descartes, decât ca „un singur lucru"[38]. Dar, deosebirea lor rămâne pe mai departe accentuată de filosof, acesta afirmând „că este o mare deosebire între spirit și corp, prin faptul că cel din urmă e totdeauna divizibil din firea sa, pe când spiritul e cu desăvârșire indivizibil"[39]. Cu toate acestea, în încercarea de a explica modul în care cele două substanțe interacționează, Descartes va admite în lucrarea *Pasiunile sufletului* că locul în care sufletul și trupul interacționează este glanda pineală[40].

Meditații despre filozofia primă, traducere de Constantin Noica, Humanitas, 1992, p. 236.

[35] Vezi pentru mai multe detalii Robert LAZU, „Dualismul cartezian – o ecuație fără soluție", în: *Studia Universitatis. Theologia Catholica*, LVII (2012), nr. 1-2, p. 92.

[36] *Cf.* Georges DICKER, *Descartes: An analytical and historical introduction*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2013, p. 86.

[37] René DESCARTES, *Două tratate filozofice*…, p. 243.

[38] René DESCARTES, *Două tratate filozofice*…, p. 298.

[39] René DESCARTES, *Două tratate filozofice*…, p. 298.

[40] René DESCARTES, *Pasiunile sufletului*, traducere din franceză, studiu introductiv de Gheorghe Brătescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 73.

Cercetările sociologice actuale au subliniat în principal influența majoră pe care moștenirea carteziană a avut-o asupra gândirii occidentale în ceea ce privește maniera în care trupul a fost perceput în știința fizicii moderne, dar și asupra unor domenii precum medicina, dreptul, religia, literatura sau reprezentările artistice[41]. În medicină, ca să luăm doar un exemplu, în opinia lui David Le Breton impactul dualismului cartezian a constat în faptul că acest curent de gândire a laicizat trupul transformându-l în corp, adică într-un obiect ale cărui părți pot fi detașate de trunchiul principal, părți care au fost supuse măsurătorilor sau diferitelor experimente. Rezultatul a fost descentrarea corpului față de subiect, perceperea lui în calitate de accesoriu al persoanei, transferarea corpului în domeniul obiectelor și folosirea tot mai frecventă a verbului „a avea" atunci când omul are să se refere la corpul lui[42]. Este vorba, cu alte cuvinte, de o depreciere a corpului, o ruptură a acestuia de spirit, aruncându-se o lumină nefavorabilă asupra celui dintâi. Desigur, este mai mult decât evident că în percepția și statutul medical al corpului putem să întrezărim consecințele sociale ale aplicării antropologiei carteziene.

Concomitent se va impune din ce în ce mai mult în imaginarul și vocabularul medical metafora „corpului mașinărie", inspirată tot de scrierile și gândirea carteziană[43]. Astfel că, prin integrarea corpului unei perspective mecaniciste, ruptura și înstrăinarea omului față de corpul său s-au adâncit tot mai tare. În fond – susține David Le Breton – o astfel de viziune antropologico-medicală a corpului a pregătit sau a deschis terenul pentru dorințele,

[41] Vezi Gill VALENTINE, *Social geographies. Space and society*, Pearson Education Ltd, Essex, 2001, p. 17; Bryan S. TURNER, *The body ans society…*, p. 6; Niall RICHARDSON, Adam LOCKS, *Body Studies. The basics*, Routledge, London/New York, 2014, p. 5.

[42] David LE BRETON, *Antropologia corpului și modernitatea*, p. 67.

[43] În lucrarea sa *Traité sur l'homme*, Descartes va compara corpul cu un ceas încercând astfel să evidențieze principiile funcționării organismului uman. El spune: „corpul viu diferă de cel al unui mort la fel cum un ceas sau un alt automat diferă, când e tras, de același ceas sau de altă masină, care e stricată și al cărei principiu de mișcare încetează să acționeze" – *cf.* David LE BRETON, *Antropologia corpului și modernitatea*, p. 75.

mai mult sau mai puțin declarate, ale medicilor care, mânați de o tentație demiurgică, au urmărit, începând cu secolul al șaptesprezecelea, să-l corecteze sau să-l modifice pentru a scăpa de precaritatea acestuia[44].

Subliniind influența covârșitoare a dualismului cartezian asupra dezvoltării culturii occidentale moderne, unii autori, îndeosebi cei din ramura studiilor culturale (cultural studies) sau a teoriei genurilor (gender studies) susțin că prin asocierea minții sau a sufletului cu raționalitatea, disciplina și masculinitatea, iar a trupului cu iraționalitatea, afectivitatea și feminitatea s-a produs, din punct de vedere socio-cultural, o diferențiere calitativă a genurilor. În timp ce masculinitatea este văzută într-o cheie pozitivă, feminitatea este cel mai adesea interpretată negativ și depreciativ. Dacă masculinitatea este sinonimă cu forța, feminitatea este echivalată cu slăbiciunea[45]. Despre bărbat s-a afirmat că este capabil să își controleze trupul, să se detașeze de partea afectivă, să-și depășească propria corporalitate, în timp ce despre femeie s-a spus că rămâne controlată de trup ei, fiind „o victimă a capriciilor emoțiilor sale"[46].

În aceeași direcție de interpretare, Elizabeth Spelman lansează ideea conform căreia, ca o consecință a dihotomiei minte/trup, femeia a fost redusă la condiția de ființă corporală, dominată fiind de trupul ei, pentru ca astfel să îi fie negat statutul deplin de ființă umană. Întrucât singura activitate umană demnă este considerată cea rațională, iar aceasta îi aparținea bărbatului, femeia nu putea să fie percepută pe deplin ca ființă umană[47]. În sfârșit, după unii analiști identificarea femeii cu trupul este observabilă și în cazurile în care femeia este asociată în mentalul comun cu activități corporale precum graviditatea, nașterea sau alăptarea[48].

---

44 David Le Breton, *Antropologia corpului* și *modernitatea*, p. 78.

45 Vezi Gill Valentine, *Social geographies*…, p. 17.

46 *Cf.* Vicki Kirby, *Telling flesh: a substance of the corporeal*, Routledge, London and New York, 1997, p. 59.

47 Elizabeth Spelman, „Woman as Body: Ancient and Contemporary views", în: *Feminist Studies* 8 (1982), p. 123.

48 Pentru mai multe detalii vezi Niall Richardson, Adam Locks, *Body Studies*…, p. 9.

După Susan Bordo[49], tradiția superiorității minții asupra corpului și respectiv devalorizarea simbolică a corpului au condiționat profund diferențierea și perceperea claselor sociale în modernitate. Astfel, exponenții păturii superioare a societății, adică cei cu profesii respectabile în domeniul medical, educațional sau juridic etc., erau asociați cu activitatea intelectuală, adică cu mintea. În schimb, pătura de jos a societății reprezentată de muncitorii din fabrici, de țărani sau de zilieri era evaluată prin asocierea acestora cu trupul, considerându-se că muncitorul are nevoie pentru prestarea unei munci repetitive doar de forță fizică, de corpul său, nu și de inteligență[50]. Ceea se poate desprinde din acest exemplu este faptul că dualismul cartezian a stat la baza alienării clasei muncitoare prin muncă[51].

Așa cum arată cercetările din domeniul studiilor culturale, de pe urma moștenirii culturale a dualismului minte/trup au avut de suferit și unele rase umane. S-a produs așadar și o diviziune rasială, având drept consecință introducerea anumitor stereotipuri rasiale. În general, în Occident toate rasele umane înafara celei albe au fost reprezentate prin aspectul culorii trupului lor. În comparație cu rasa albă, care era considerată categoric superioară în toate privințele, cei care aparțineau, de exemplu, populației afro-americane erau văzuți ca sălbatici, nedisciplinați, având comportamente asemenea animalelor[52]. Mai mult decât atât, aceste stereotipuri rasiale au intrat, spun acești autori, până și în lumea cinematografiei, contribuind la disprețuirea uneia sau a alteia dintre celelalte rase umane.

---

[49] Susan Bordo (n. 1947) este cunoscută în lumea academică pentru contribuțiile sale în domenii contemporane precum studiile culturale, feminism sau teoria genurilor.

[50] Susan Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1993, pp. 142-143.

[51] Nu subscriem opiniilor enunțate de cercetătorii din latura studiilor culturale sau a teoriei genurilor. Dacă am adus în discuție afirmațiile lor, am făcut acest lucru doar pentru a trece în revistă modul în care au perceput unii analiști influența gândirii carteziene despre trup asupra culturii și mentalului societății occidentale. Sigur, cercetători mai avizați sunt în măsură să confirme sau să infirme dacă părerile autorilor pe care i-am citat stau sau nu în picioare.

[52] Pentru mai multe detalii vezi prezentarea făcută de Niall Richardson, Adam Locks, *Body Studies…*, pp. 7-8.

1.3. Scurte considerații despre trup în gândirea lui F. Nietzsche

În tradiția filosofică modernă, Friedrich Nietzsche este gânditorul care susține că filosofia trebuie să se preocupe, „să plece" de la trupul viu[53], iar nu de la suflet sau conștiință[54]. Printr-o astfel de afirmație este mai mult decât evident faptul că gânditorul german se situează în plan filosofic, în ceea ce privește atitudinea față de trup, la antipodul viziunii platonice și a celei carteziene. Și, după cum subliniază și Marc Richir, Nietzsche este primul filosof al modernității „care se străduiește să gândească, în trup, excesul trupului asupra lui însuși"[55].

Atunci când vorbește în scrierile sale despre trup și, respectiv, face apologia sau elogiul trupului, F. Nietzsche nu întârzie să-i atace direct pe cei care de-a lungul istoriei au fost denigratorii acestuia, și deseori țintele exprese ale atacului său sunt cu precădere creștinii și Biserica creștină. Gânditorul german lansează, în fapt, o critică la adresa concepției dualiste platonice atunci când spune că „odinioară sufletul asupra trupului privea cu o privire disprețuitoare. Și nu era nimic mai prețuit decât acest dispreț. Și sufletul vroia ca trupul să fie slab, hidos și vlăguit. Gîndea că astfel se va despovăra de el, ca de-un pământ"[56]. De aceea, ceea ce Nietzsche vrea să susțină este realitatea că trupul este cel care contează cu adevărat, că acesta este totul[57].

---

[53] *Cf.* Friedrich NIETZSCHE, „Fragments posthumes (1885-1887)", în: *Oeuvres complètes*, tome XII, Gallimard, Paris, 1979, 1, 21.

[54] Michela MARZANO, *La philosophie du corps*, p. 43.

[55] „Una dintre dimensiunile fundamentale ale gândirii nietzscheene este de a lua, în ceea ce privește gândirile, dar și culturile – și, am zice noi: orice instituție simbolică a lumii și umanității – trupul ca «fir conducător». Excesul trupului asupra trupului în trupul însuși este ceea ce el numește «voința de putere»" – *cf.* Marc RICHIR, *Le corps*..., p. 66.

[56] Friedrich NIETZSCHE, *Așa grăit-a Zarathustra*, coll. *Biblioteca Universală*, în versiunea românească de Victoria Ana Tăușan, Edinter, București, 1991, p. 11.

[57] Michela MARZANO susține că „pentru Nietzsche, nu există altă existență pentru om, și de altfel pentru orice ființă vie, decât cea a trupului. Viața este cea a trupului" – *La philosophie du corps*, p. 44.

Modul în care trupul este perceput în filosofia lui Nietzsche este tributar concepției sale nihiliste despre om și lume. În una dintre cuvântările sale, intitulată clar „despre disprețuitorii trupului", Zarathustra – personajul simbolic prin intermediul căruia Nietzsche alege să dea glas concepției sale despre trup – afirmă vehement că trupul este singura realitate a vieții: „Omul, trezit la conștiință, zice: «Sunt pe de-a-ntregul trup, altceva nimic; sufletul este numirea doar a unei părți de trup»"[58].

Lăsând la o parte influența pe care evoluționismul lui Darwin ar fi putut să o aibă asupra gândirii lui Nietzsche, ceea ce se poate observa este faptul că gânditorul german – precum materialiștii clasici dinaintea lui – reduce sufletul sau spiritul la o simplă funcție a trupului[59]. Cu alte cuvinte, în concepția nietzscheană sufletul nu mai este o realitate superioară, distinctă de trup, ci acesta din urmă este acela care produce sau creează sufletul. Cu privire la acest fapt, Michela Manzano consideră că Nietzsche „golește conceptele tradiționale de suflet și spirit de semnificația lor tradițională: nu se mai poate stabili o ierarhie între suflet și trup, deoarece dualitatea dintre suflet și trup nu mai are în ea înseși niciun sens și nicio valoare"[60].

1.4. Concluzii

În opinia majorității cercetătorilor viziunea filosofică platonică asupra trupului este una preponderent negativă. Metafora „trupului-mormânt" sau a „trupului-închisoare", amintită sau dezvoltată în mai multe dintre dialogurile filosofului grec antic, este emblematică în acest sens. Trupul – și preocuparea sau grija exclusivă față de cele ale trupului – constituie în optica lui Platon o barieră în planul vieții filosofice. Așa cum Platon arată în dialogul Phaidon, viața filosofică este o luptă împotriva trupului față de

[58] Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, p. 35.

[59] „Iar alcătuirea mică, o frate, pe care-o numești spirit, nu este decât un instrument pentru-al tău trup, un instrument destul de mic, o jucărie a judecății tale" – Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, p. 35.

[60] Michela Marzano, *La philosophie du corps*, p. 44.

care iubitorul de înțelepciune trebuie să aibă o atitudine disprețuitoare, deoarece atenția acordată trupului îl îndepărtează de la scopul vieții sale care este nemurirea sufletului. Prin intermediul lui Socrate – protagonismul dialogurilor sale – Platon afirmă faptul că trupul stă la baza multor rele care cauzează neînțelegerile între oameni. De aceea, iubitorul de înțelepciune trebuie să păstreze o atitudine negativă față de trup, să fugă și să se ferească de lanțurile acestuia. Această atitudine disprețuitoare a filosofului față de trup este cu atât mai mult justificată cu cât, așa cum Platon arată în dialogul Phaidros, trupul este un mormânt sau o închisoare în care sufletele au căzut și din care trebuie să evadeze.

În ceea ce privește filosofia carteziană, aceasta promovează la rândul ei un dualism antropologic despre care se consideră că duce la denigrarea trupului. Potrivit lui Descartes există, din punct de vedere ontologic, o diferență notabilă între cele două elemente ce stau la baza alcătuirii ființei umane. Sufletul sau mintea este indivizibil(ă), nemurito(a)r(e), în timp ce trupul este divizibil și supus descompunerii, morții. Mai mult decât atât, după Descartes omul se definește pe sine prin gândire ca activitate principală a minții, în timp ce de trupul său poate să se lipsească. În opinia unor autori, concepția dualistă carteziană a influențat mult dezvoltarea științei fizicii moderne, însă ea și-a pus profund amprenta și în domenii precum medicina, psihiatria, dreptul sau religia. În plan medical, dualismul substanțelor a dus la transformarea trupului uman în corp, un obiect ce poate fi separat în părți detașabile. Dualismul generează din această perspectivă o viziune dezîntrupată a omului. Pe de altă parte, conform sociologilor din ramura studiilor culturale, dualismul minte-trup se face vinovat de disprețuirea femeii, de asocierea acesteia cu trupul său și cu stările sale emoționale, dualismul cartezian stând și la baza diferențierii claselor sociale și a percepției raselor umane.

Spre deosebire de Platon și Descartes, Nietzsche face apologia trupului. El consideră că orice filosofie serioasă trebuie să pornească de la trup. În scrierile sale filosoful german îi acuză pe adepții concepției platonice despre trup și mai ales pe creștini de denigrarea trupului. Inspirat probabil de evoluționismul darwi-

nian, Nietzsche percepe sufletul ca fiind o funcție a trupului sau spune că sufletul este creat de trup. Gândind astfel, Nietzsche golește conceptele tradiționale de suflet și trup de înțelesurile lor tradiționale.

2. REDESCOPERIREA INTERESULUI FAȚĂ DE TRUP ÎN CONTEMPORANEITATE

2.1. „Trup” sau „corp”? Precizări conceptuale

În ciuda sinonimiei lor la nivelul limbajului comun, cei doi termeni primesc în cadrul filosofiei și științelor sociale contemporane sensuri precise și distincte. În rândurile care urmează vom trece în revistă câteva dintre sensurile noțiunilor de „trup” și „corp” dezvoltate de aceste discipline, pentru a avea o imagine de ansamblu asupra sensului noțiunilor cu care operăm. Astfel, primul sens pe care îl vizăm este cel oferit de fenomenologie. Pe linia trasată de Edmund Husserl, dezbaterile fenomenologice contemporane fac, în general, diferența între trup (*germ.* Leib, *fr.* chair) și corp (*germ.* Körper, *fr.* corps). Diferența este dată, generic vorbind, de modalitatea în care acestea două se dau/donează în câmpul privirii în urma reducției fenomenologice. În această ordine de idei, trupul reprezintă, cât mai simplu spus, modul propriu, subiectiv, unic în care îmi percep corporalitatea, sau, altfel formulat, modul în care fac experiența trupului meu ca organ perceptiv, organ prin care cunosc realitatea lumii. Trupul face trimitere așadar, din această perspectivă, la experiența interioară a corporalității umane. Spre deosebire însă de trup, corpul se referă la corporalitatea umană pe care o percep ca fiindu-mi străină, la care mă raportez din exterior, ca fiind a celuilalt, o corporalitate asupra căreia eu nu am stăpânire, pe care o percep ca obiectualitate. Totuși, într-o oarecare măsură și propriul meu trup poate să fie perceput ca un corp în clipa în

care mă raportez la el din exterior și îl analizez în baza raporturilor de cauzalitate, spațiale, dintre el și alte obiecte din sfera lumii exterioare[1].

Spre deosebire de fenomenologia contemporană, în sociologie se întâlnește mai mult noțiunea de *corp*, întrucât în calitate de știință care studiază și analizează fenomenele sociale, sociologia este interesată mai mult să expună reprezentările sau atitudinile sociale pe care oamenii le au cu privire la corporalitatea umană, dar și modul în care se realizează construcția socială a corpului. Din această perspectivă, corpul este studiat de sociologie la fel ca oricare alt fenomen social, în urma cărei analize pot fi scoase la iveală câteva trăsături esențiale ale obiectului studiat.

Foarte aproape de sensul sociologic al corpului este și cel folosit de antropologie. Ca știință descriptivă, antropologia prezintă concepțiile despre corp ale oamenilor sau ale popoarelor, statutul acordat acestuia, simbolismul care însoțește adesea investirea socială a corpului sau utilizarea acestuia în cadrul unor practici sociale etc. Antropologia studiază astfel maniera în care o concepție despre corp ia naștere într-o cultură dată, factorii care alimentează această concepție, dar și efectele acesteia în plan social. Așadar antropologia ne familiarizează cu simbolismul cultural al corpului[2].

Un alt înțeles al corpului este pus în circulație de știința medicală din zorii modernității, dar care se regăsește până astăzi în discursul medical. Pentru prima dată în istoria umanității această știință introduce sau inventează din punct de vedere epistemologic noțiunea de *corp* ca obiect de studiu științific. Prin practica disec-

---

[1] Pentru precizarea sensului termenilor *trup* și *corp* în fenomenologia contemporană ne-am folosit de explicațiile pe care le găsim la Cristian Ciocan, *Întruchipări...*, pp. 26-73. Desigur, straturile de sens pe care le acoperă termenii menționați sunt mult mai multe și mai nuanțate, iar în fenomenologia franceză cei doi termeni vor primi și alte semnificații, însă pentru scopul subcapitolului nostru ne-am oprit la două dintre cele mai generale semnificații ale lor.

[2] Pentru mai multe detalii, a se vedea David le Breton, *Corps et Sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, coll. *Sociologies au quotidien*, Librairies des Méridiens, Paris, 1985, pp. 9-18.

ției trupul este desacralizat, detașat de persoana care l-a întrupat, și transformat într-un obiect ce poate să fie analizat, supus celor mai minuțioase observații ale anatomiștilor care încearcă să afle misterul corpului. Odată cu dezvoltarea științei medicale moderne se produce o ruptură ontologică: omul descoperă că *are* un corp și că acest corp poate fi gândit în mod autonom. Medicina din zorii modernității este deci cea care inaugurează o viziune naturalistă, mecanicistă a corpului, conceput ca un ansamblu de organe ale ființei vii care este omul[3].

Întrucât în lucrarea noastră de doctorat în prima parte ne-am axat în principal pe literatura sociologică, antropologică și medicală pentru a creiona viziunea contemporană despre trup, am respectat și folosit de cele mai multe ori termenul *corp* pentru a desemna corporalitatea umană. Cu toate acestea, sunt situații când termenii *trup* sau *corp* i-am folosit ca echivalenți, pentru a evita o supraîncărcare a propozițiilor sau frazelor cu același cuvânt.

În partea a doua a lucrării am utilizat cu precădere noțiunea de *trup* deoarece în limba română această noțiune s-a încetățenit în limbajul biblic pentru a exprima din punct de vedere antropologic aspectul sau dimensiunea văzută, perceptibilă, exterioară, terestră a ființei umane. Prin noțiunea de *trup* sunt traduse de obicei în paginile Sfintei Scripturi ebraicul *basar* sau grecescul *sarx* care literar înseamnă *carne*, dar și cuvântul grecesc *sôma*, care nu are alt corespondent în limba română. Dar în paginile Sfintei Scripturi trupul desemnează mult mai mult decât un ansamblu de organe ale omului. Atunci când vorbește despre trup, Scriptura are în vedere omul în dimensiunea lui holistică, omul ca suflet întrupat. Așadar, teologia biblică nu cunoaște noțiunea de *corp* întrucât nu se raportează la acesta precum la un obiect de studiat sau de analizat. Într-o anumită măsură, am putea spune că sensul biblic al trupului prezintă mai multe similitudini cu sensul fenomenologic, în ideea în care trupul este un organ al cunoașterii umane dar și divine.

[3] David le Breton, *Corps et Sociétés*…, pp. 12-13.

2.2. Premise ale „redescoperirii” trupului în postmodernitate

Asistăm în zilele noastre la o redescoperire și la o valorizare crescândă a trupului. În literatura de specialitate, îndeosebi în sociologie, antropologie și filosofie, am identificat mai multe perspective care încearcă să ofere o explicație plauzibilă acestei emergențe a fenomenului reîntoarcerii sau redescoperirii trupului din ultimele decenii. În continuare, vom încerca să sintetizăm câteva dintre aceste perspective pentru a avea o mai bună viziune a concepției actuale, postmoderne, cu privire la trup.

2.2.1. Răsturnarea dualismului suflet-trup

Redescoperirea trupului în contemporaneitate este, în interpretarea mai multor autori, o consecință a răsturnării sau inversării, în modernitate, a viziunii dualiste despre suflet și trup specifică filosofiei platonice, concepție care a marcat atitudinea față de trup mai bine de două milenii[4]. Susținătorii acestei poziții argumentează, de altminteri, că este un lucru știut că în filosofia platonică trupul era considerat a fi, din punct de vedere ontologic, inferior sufletului, iar afectele și senzațiile carnalului constituiau adevărate bariere în calea urcușului sufletului spre perfecțiune și nemurire. Din această cauză tot ceea ce era trupesc sau legat de condiția trupească a omului era, în consecință, blamat și reprimat, fapt ce a condus la asimilarea trupului în filosofia platonică, așa cum am văzut, cu o „închisoare a sufletului”[5] și la eliberarea acestuia din urmă, cât mai repede

---

[4] *Cf.* Jean Baudrillard, *La societe de consommation*, pp. 199-201; David Le Breton, *Antropologia corpului*..., pp. 149-153.

[5] Platon, Cratylos, 400c, în: John Douglas Turner, *Sethian gnosticism and the platonic tradition*, Les Presses de L'Université Laval Québec / Éditions Peeters Louvain-Paris, 2001, p. 449. Această concepție a trupului văzut ca o închisoare a sufletului a stat la baza multor mișcări gnostice sau maniheice specifice perioadei creștinismului primar și nu numai. Combinând învățăturile de credință creștină cu elemente ale filosofiei platonice sau asiatice, aceste grupări propuneau iluminarea omului prin cunoaștere sau gnoză, un lucru

cu putință, de această condiție carcerală. Pe lângă cele spuse mai sus, s-a mai specificat, de asemenea, că, începând cu răspândirea creștinismului, considerațiile platonice negative față de trup au fost acceptate și perpetuate de învățătura creștină, cu precădere în mediile monahale, ascetice.

Această tradiție dualistă de factură platonică, care postula existența unei diferențe ontologice între suflet și trup, s-a menținut până în modernitate când, ca urmare a decretării morții lui Dumnezeu de către Nietzsche[6], moment simbolic al destrămării oricărei ordini metafizice, dualismul antropologic platonic a fost, treptat, inversat, prioritatea revenindu-i în plan axiologic de data aceasta trupului.

În altă ordine de idei, după mai bine de două milenii în care a fost marginalizat, reprimat sau diabolizat, asistăm, în contextul postmodernității, la o „revanșă", dacă putem spune așa, la o revenire a trupului, la o „eliberare" a acestuia de „povara" sufletului, trupul fiind considerat un nou teritoriu de explorat și de cucerit:

> Urmând unei perioade de represiune și de discreție, corpul se impune astăzi ca temă predilectică a discursului social, loc geometric al recuceririi de sine, teritoriu de explorat, căutând mereu nenumărate senzații pe care le ascunde, loc al confruntării dorite cu mediul, grație efortului (marathon, jogging etc.) sau abilității

---

de căpătâi în obținerea acestei cunoașteri fiind tocmai renunțarea la condiția trupească a omului. Așadar, aceste curente gnostice, sincretiste, propovăduiau aneantizarea completă a trupului biologic.

[6] Friedrich Nietzsche este filosoful care în scrierile sale a făcut apologia morții lui Dumnezeu în timpurile moderne. Sintagma „Dumnezeu a murit", care anunță epocalul deicid, apare în scrierea acestuia Știința voioasă, și este enunțată prin gura unui nebun. În spirit apologetic creștin, consecințele ateiste și nihiliste care decurg din deicidul anunțat de Nietzsche au fost analizate și evaluate de către Jean-Luc Marion. Așa cum evidențiază Nicolae Turcan, Marion consideră că, în raport cu voința de putere a lui Nietzsche, care înlocuind idolatria morală, devine o valoare de schimb precum banii, „Dumnezeu nu trebuie gândit ca pe o valoare pe care noi trebuie să o apărăm, de vreme ce tocmai El este cel are ne apără pe noi. Nu credinciosul Îl valorizează pe Dumnezeu, ci el se regăsește valorizat de El" – *cf.* Nicolae Turcan, „«Moartea morții lui Dumnezeu»: apologia lui Jean-Luc Marion împotriva ateismului netzschean", în: *Tabor* IX (2015), nr. 7, pp. 42-43.

(schiul), loc privilegiat al unei stării bune (forma) sau al unui aspect plăcut (fitness, body-building, cosmetică, dietă etc.)[7].

Ca o concluzie, în timp ce altădată pornirile trupului erau stigmatizate și văzute ca sursă potențială a răului, în societatea hedonistă de azi, aceleași porniri trupești nu numai că sunt considerate aspecte ce țin de normalitate, ci, mai mult decât atât, sunt stimulate în continuu printr-o întreagă filosofie și civilizație a plăcerilor, cu alte cuvinte, sunt legitimate sau transformate în ținte ale vieții oamenilor.

2.2.2. Trupul ca proiect și căutarea identității

O altă explicație oferită pentru înțelegerea acestei emergențe a trupului în societatea contemporană, și pe care dorim să o reținem pentru subcapitolul de față, îi aparține sociologului britanic Anthony Giddens[8]. În optica acestuia, problematica trupului și a valorizării sale excesive, în contextul modernității târzii (*late/high modernity* – expresii prin care sociologul britanic desemnează epoca postmodernității), trebuie corelată cu o altă problemă tipică modernității și anume: cea a căutării de către omul zilelor noastre a identității proprii, a sinelui („the search of self-identity")[9], fenomen ale cărui origini se desprind din individualismul tipic societății occidentale.

Referitor la acest aspect de mai sus, Giddens explică cum că în modernitatea târzie realizarea personală a individului primește caracterul unui „proiect"[10], omul timpurilor noastre fiind mereu în căutarea și „făurirea" identității sale ființiale. Odată cu modernitatea, evidențiază sociologul britanic, individul nu-și mai primește o identitate a sa, aceasta nu îi mai este oferită „de-a gata"[11], în acord

---

7 David Le Breton, *Antropologia corpului...*, p. 149.

8 *Cf.* Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, 1991.

9 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*…, p. 74. O prezentare a problematicii trupului în viziunea lui Anthony Giddens ne oferă Simon J. Williams, Gillian Bendelow, *The Lived Body. Sociological themes, embodied issues,* Routledge, London and New York, 1998, pp. 67-94.

10 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*…, p. 75.

11 Bryan S. Turner, „Aging and identity...", p. 259.

cu datele unei tradiții culturale sau religioase din care acesta face parte, ci, dimpotrivă, el trebuie să și-o „construiască" constant, fiind obligat să aleagă din multitudinea de oferte sau „stiluri de viață" pe care i le pune la dispoziție modernitatea târzie. Din această cauză, se poate vorbi, după părerea aceluiași autor, de o „traiectorie a sinelui" sau a individului în ceea ce privește realizarea împlinirii de sine. În acest sens, omul modernității târzii se află permanent, potrivit lui Giddens, într-o stare de auto-reflexivitate. El nu este niciodată „definit" ființial sau moral, ci surprins într-o stare permanentă de „proiect", omul modernității situându-se veșnic în căutarea contururilor sale existențiale.

În fapt, argumentează Giddens, această situație cu care individul se confruntă în contemporaneitate este un rezultat al modernității ca nouă ordine sau instanță culturală și morală. Pe de o parte, în opinia autorului citat, modernitatea se prezintă ca o etapă „post-tradițională", însă nu neapărat în sensul că vechile obiceiuri sau „certitudini ale tradiției" creștine ar fi înlocuite de către „certitudinile cunoașterii raționale"[12]. Pe de altă parte, așezând la baza oricărei cunoașteri principiul îndoielii metodice, trăsătură care s-a infiltrat la nivelul vieții de zi cu zi și care a ajuns să caracterizeze toate acțiunile umane, modernitatea târzie relativizează adevărul absolut și favorizează apariția unei multitudini de surse interpretative care își dispută autoritatea[13]. Într-un astfel de caz, conchide sociologul britanic, individul este expus unei situații de risc[14] datorată tocmai incertitudinilor pe care le ridică complexitatea vieții sociale a epocii modernității târzii. Așadar, simplificând lucrurile, acesta este cadrul general în care individul modernității crepusculare trebuie să „se construiască" identitar, să se definească pe sine ca ființă personală.

---

[12] Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity...*, pp. 7-10.

[13] Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*..., p. 8.

[14] Cel care a pus în circulație conceptul de „societate a riscului" este sociologul german Ulrick Beck. O analiză a factorilor de risc în contemporaneitate găsim în cartea acestuia *Risk Society. Towads a new modernity*, translated by Mark Ritter, Sage Publications, London / Thousand Oaks / New Delhi, 2005.

Așa cum argumentează mai departe Anthony Giddens, proiectul construcției identitare se răsfrânge și asupra trupului. Cu alte cuvinte, în modernitatea târzie, trupul devine la rândul lui un „proiect" demn de îndeplinit. Că lucrurile stau așa o dovedește importanța pe care o primește grija față de aspectul fizic în ceea ce privește afirmarea de sine a individului modernității târzii. Mai mult, în contemporaneitate această grijă este reprezentată de controlul efectuat de către om asupra trupului său și asupra pornirilor și nevoilor acestuia prin așa-numitele „regimuri ale trupului"[15]. Prin aceste mijloace individul supraveghează, controlează și reflectează neîncetat asupra trupului său, menținându-l într-o condiție cât mai optimă prin acțiuni de monitorizare a stărilor acestuia.

Ca o concluzie la cele prezentate, după cum subliniază sociologul britanic, în modernitatea târzie, pe care acesta o radiografiază cât se poate de elocvent, trupul nu numai că este construit de către individ pe parcursul întregii sale vieți, ci, mai mult, grija față de trup ajunge să figureze pe ceea ce Giddens numește lista planurilor de viață („life planning"), deoarece, conchide teoreticianul britanic, „devenim responsabili pentru forma trupurilor noastre"[16].

2.2.3. O viziune secularizată a trupului

Un alt punct de vedere asupra redescoperirii trupului în modernitate este acela că în societatea contemporană predomină o viziune secularizată sau laică a trupului, mai ales în acele zone geografice în care a fost răspândită cultura și civilizația creștină[17]. Declinul viziunii creștine despre lume la început de modernitate, așadar „dezvrăjirea lumii" în termeni weberieni – un fenomen care s-a manifestat prin înlăturarea unui sens al transcendenței și prin contestarea autorității tutelare a Bisericii creștine în materie de credință și în ceea ce privește normativitatea valorilor morale,

---

[15] Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity*…, p. 100.

[16] Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity*…, p. 102.

[17] Sarah COAKLEY, „Introducere: religia și trupul", în: Sarah COAKLEY (ed.), *Religia și Trupul*..., p. 11.

urmat de emanciparea omului și afirmarea supremației acestuia ca centru al universului – a condus, inevitabil, și la declinul viziunii religioase asupra menirii destinului omului în lumea aceasta. Așadar, conform acestui punct de vedere, concepția secularizată a trupului este o consecință imediată a antropologiei reducționiste și secularizante a modernității.

În acest sens, trecerea de la o concepție teonomă la una autonomă a universului[18] și a vieții omului s-a resimțit și asupra modului în care insul modern își reprezintă și își înțelege în zilele noastre trupul său. În modernitate este deja o evidență că trupul și-a pierdut semnificația transcendentă pe care o avea în cadrul religiei creștine. De asemenea, dispare sau se diluează credința în realitatea și existența sa eshatologică după moarte și, prin urmare, practica ascetică creștină se devalorizează tot mai tare începând cu modernitatea, primind alte accente și semnificații strict mundane. În plus, mai putem aminti că în societatea de astăzi tot mai puțini creștini sunt convinși de faptul că trupul lor este destinat învierii în viața de apoi, deoarece însăși convingerea lor religioasă în posibilitatea existenței unei vieții dincolo de mormânt s-a spulberat. Surprinzând efectele procesului secularizării trupului în modernitate, Sarah Coakley afirmă următoarele:

> Lipsit acum de sens religios sau de orice potențial de fluidizare în divin, de perspectiva unei vieți noi, dincolo de mormânt, acesta (trupul, n.n.) s-a comprimat până la limita trupescului individual; după cât se pare, unica noastră speranță este de a-l păstra în viață, tânăr, mistuindu-se, activ din punct de vedere sexual și continuând să alerge (literalmente), pentru cât mai mult timp de acum înainte[19].

Pentru sociologul și antropologul David Le Breton, dezvoltarea medicinei moderne a avut un impact decisiv asupra concepției

---

[18] Vezi în acest sens, în limba română, o prezentare amplă a trecerii de la o concepție teonomă la una autonomă a lumii la Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Editura Nemira, București, 2002; a se vedea și David Le Breton, *Antropologia corpului și modernitatea*..., p. 46.

[19] Sarah Coakley, „Introducere: religia și trupul”, în: Sarah Coakley (ed.), *Religia și Trupul*..., p. 11.

laiciste a trupului. Intervențiile medicale asupra trupului prin practica disecției sunt cele care vor produce mutații radicale la nivelul percepției de către omul modern a trupului său. Deschizând trupul, medicina modernă îl va desacraliza treptat, detașându-l de persoană și transformându-l în *corp*, adică într-un simplu obiect de studiu medical[20]. Disociat de persoană, trupul supus disecției devine cadavru, fără a mai avea nicio legătură cu persoana. Prin intermediul medicinei se ajunge astfel la o concepție depersonalizată și depersonalizantă a trupului. Într-o mare măsură, este de părere același sociolog, această viziune medicală asupra trupului ne influențează în continuare percepția pe care o avem față de acesta în societatea noastră postmodernă.

2.2.4. Progresele biotehnologice și reconsiderarea statutului trupului uman

Percepția actuală, postmodernă, asupra trupului nu poate fi pe deplin înțeleasă dacă nu este luat în calcul și rolul pe care tehnica îl joacă în general în viața cotidiană a omului, precum și impactul pe care îl are asupra acestei vieți. Din acest motiv, redescoperirea interesului academic față de problematica trupului uman, atât în câmpul științelor sociale, cât și a celor umaniste, reprezintă, în opinia sociologului Bryan Turner, un răspuns la schimbările fundamentale puse pe seama dezvoltărilor tehnologice fără precedent care au loc în zilele noastre[21]. De fapt, consideră B. Turner, inovațiile din domeniul tehnologiei au avut drept consecință reconsiderarea majoră a relației omului cu propriul său trup și bineînțeles cu societatea în mijlocul căreia viețuiește.

În mod deosebit, odată cu dezvoltările uimitoare din câmpul științei medicale și în special a geneticii, adică a noilor tehnologii de reproducere umană, a cercetărilor pe celulele stem sau a tehnicilor de clonare etc., s-a ajuns în situația de a se acorda trupului

[20] *Cf.* David Le Breton, *Antropologia corpului*..., pp. 27-61.

[21] Vezi Bryan S. Turner, „The turn of the Body", în: Bryan S. Turner (edited by), *Routledge Handbook of Body Studies*, Routledge, London and New York, 2012, p. 1.

omenesc „un statut social și cultural problematic“[22]. Pentru că s-a reușit ca prin intermediul lor să se controleze din ce în ce mai mult trupul uman, aceste tehnici biomedicale au slăbit treptat convingerea în faptul că trupul este un dat natural. Caracterul natural al trupului a fost pus tot mai mult la îndoială încât au apărut multe voci care au pretins – în acest context al revoluțiilor tehnologiilor medicale – reconceptualizarea oamenilor ca *cyborgi*[23]. De asemenea, ca urmare a comerțului global de organe umane au apărut unele dileme etice, legale și economice legate de statutul și valoarea trupului uman, încât s-a pus tot mai acut problema identității și a adevăratului aparținător al trupului.

Pe de altă parte, numeroși medici gerontologi își exprimă tot mai ferm poziția că, în viitorul apropiat și grație progreselor remarcabile din domeniul biotehnnologiei medicale, bătrânețea, boala și moartea nu vor mai putea fi considerate aspecte necesare, imuabile, ale condiției omenești, ci vor fi eradicate, primind mai degrabă un caracter contingent[24]. În fond, convingerea unanimă a multor cercetători este aceea că, prin intermediul tehnologiei medicale, mitul tinereții veșnice va deveni realitate, iar moartea ca fenomen biologic va dispărea cu totul. Dar, cu toate că multe din aceste tehnici biomedicale se află doar la stadiul de experiment, cert este faptul că asistăm în societatea noastră la mutații substanțiale cu privire la statutul trupului omenesc, iar acestea se datorează evident și progreselor fulminante din lumea științei medicale.

Dacă vorbim de influența progreselor biotehnologiei medicale, aceasta se resimte la nivelul percepției sociale și a așteptărilor pe care contemporanii le au de la trupul lor. Există, astfel, în zilele noastre, pentru mulți contemporani posibilitatea de a se supune diferitelor proceduri de chirurgie estetică prin care să-și modifice trupul și felul în care arată, lucru care altădată era cu neputință a

---

[22] Bryan S. Turner, „The turn of the Body”, p. 1.

[23] Pentru mai multe detalii a se vedea Chris Shilling, „Sociology and the body: classical traditions and new agendas” în: Chris Shilling (ed.), *Embodying Sociology: retrospect, progress and prospects*, Blackwells, Oxford, 2007, p. 8.

[24] Bryan S. Turner, „The turn of the Body”, p. 1.

fi conceput și pus în practică. Fără îndoială, practica modificărilor corporale a câștigat tot mai mult teren în ultimele decenii, a devenit un fenomen firesc, aproape banal în societatea noastră. Tatuarea, parțială sau totală, a trupului, implanturile cu silicon sau botox, scarificația, sau schimbarea de sex sunt doar câteva dintre multele modificări corporale la care recurg contemporanii pentru a da o nouă formă trupului lor în funcție de imaginea ideală pe care o au despre trupul lor sau pentru a se alinia la etalonul corporal inoculat de civilizația spectacolului și a consumului.

Dacă aceste modificări ale corpului prin intervențiile chirurgicale constituie o formă de artă, de personalizare a sinelui sau dacă în cazul lor avem mai degrabă de a face cu o formă de mutilare a trupului, este o întrebare care inevitabil ne invită la reflecție, însă la care nu intenționăm să răspundem în situația de față. Ceea ce putem, totuși, să reținem este aceea că dezvoltarea spectaculoasă a tehnologiei medicale în zilele noastre a avut și are în continuare o influență covârșitoare asupra modului în care ne raportăm la trupul nostru și a contribuit decisiv la schimbarea percepției individuale și sociale asupra menirii lui.

2.2.5. Feminismul și trupul

Mișcarea feministă și scrierile care au susținut sau susțin această mișcare socială și acest curent de gândire au pus în zilele noastre problema statutului pe care l-a avut de-a lungul timpului trupul femeii, aducând în discuție modul în care trupul a fost instrumentalizat în vederea discriminării femeilor, în ceea ce privește tratarea acestora ca proprietăți ale bărbaților sau marginalizarea sexualității feminine într-o cultură a masculinității[25]. Totodată susținătoarele și adeptele acestei mișcări au insistat asupra redescoperirii sensului corporalității și sexualității feminine[26], militând pentru eliberarea sexualității feminine și asocierea acesteia, a sexualității, cu aspecte precum maternitatea sau graviditatea. Pe de altă parte, mai ales odată cu descoperirea pilulii contraceptive

[25] Chris Shilling, *The Body in Culture, Technology and Society…*, p. 3.
[26] Elisabetz Grosz, *Volatile bodies*, Routledge, London, 1994, p. 14.

s-a accentuat tot mai mult problema controlului pe care femeia îl poate avea asupra trupului și sexualității ei. Cert este faptul că feminismul a contribuit într-o bună măsură la intensificarea dezbaterilor privind semnificația trupului omenesc.

2.3. Concluzii

Noțiunile de „trup” și „corp” primesc în cadrul filosofiei contemporane și a științelor sociale sensuri precise și distincte. În filosofia contemporană, mai cu seamă în fenomenologie, se operează distincția între *Leib* – corporalitatea subiectivă, adică modul în care îmi percep propria corporalitate, și *Körper* – corporalitatea obiectivă, adică maniera în care mă raportez la trupul celuilalt. Sociologia vorbește mai mult de „corp”, întrucât studiază corpul uman, reprezentările și atitudinile umane față de acesta, ca pe un fenomen social. Antropologia studiază de asemenea „corpul”, simbolismul acordat acestuia ca urmare a investirii sociale a acestuia. Medicina modernă pune și ea în circulație o viziune naturalistă a corpului văzut ca o sumă de organe care pot fi detașate și studiate separat de persoana care le încarnează. Din perspectivă teologică, atunci când se referă la trup, Scriptura îl concepe ca o experiență subiectivă a omului.

Asistăm în societatea contemporană, postmodernă, la o centralitate a discursurilor despre trup, spectrul abordărilor întinzându-se de la științele sociale sau umaniste, la medicină, tehnologie, sport, artă cinematografică sau artă plastică etc., fără a mai lua în calcul discursurile ce stau în spatele unor practici corporale contemporane profane sau parareligioase. Această centralitate a discursurilor despre trup reflectă în fond certitudinea că avem de-a face cu o „revenire a trupului” în peisajul contemporan, postmodern. Din această perspectivă, se poate spune că gândirea postmodernă pare să se aplece asupra interesului față de trup și față de problematicile ce țin de corporalitatea umană cu aceeași ardoare cu care cultura filosofică a ultimelor două milenii a negat sau a desconsiderat importanța trupului din punct de vedere

spiritual. În literatura de specialitate, îndeosebi în sociologie și antropologie, au fost formulate mai multe perspective care au încercat să explice interesul crescând față de trup în zilele noastre. În acest sens, unii autori au vorbit, mai întâi, despre răsturnarea sau inversarea în postmodernitate a dualismului clasic suflet-trup ca o consecință a destrămării ordinii metafizice a lumii. În al doilea rând, alți autori au corelat interesul actual față de trup cu problema căutării identității de sine a individului modern. Concluzia ar fi aceea că în zilele noastre individul caută să-și exprime mai mult ca oricând individualitatea prin intermediul trupului său pe care adesea îl personalizează. În al treilea rând, trupul redescoperit în epoca contemporană este un trup secularizat, lipsit de orice fundament religios, reprezentând pentru individul societății contemporane singura și unica garanție a vieții sale. În al patrulea rând, după alți autori, redescoperirea interesului față de trup în contemporaneitate vine pe fondul întrebărilor și dilemelor etice pe care le ridică aplicarea progreselor din domeniul biotehnologiei medicale în planul vieții biologice a omului, acest fapt conducând la o contestare a caracterului imuabil al trupului uman. Nu în ultimul rând, la creșterea interesului față de trup în cultura contemporană a contribuit mișcarea feministă și întreaga literatură ce susține acest curent de gândire prin accentul pe care l-au pus pe importanța reevaluării aspectelor ce țin de corporalitatea și sexualitatea feminină.

3. TRUPUL ÎN SOCIETATEA DE CONSUM ȘI ÎN POSTMODERNITATE

3.1. Trupul în societatea de consum

O PREOCUPARE ȘI O INFLUENȚĂ aparte asupra modului în care percepem și ne raportăm la trupul nostru considerăm, nu fără temei, că determină şi societatea de consum. Această realitate ambivalentă din punct de vedere moral, bulversantă şi specifică societății capitaliste, globalizate şi globalizante de azi, îl defineşte pe om în ipostaza sa de *homo consumans*. Tendința, din perspectivă spirituală, este de a reduce într-o mare măsură întreaga existență a ființei umane la orizontul biologicului, al materialității[1], prin aceea că se acordă astăzi trupului, la nivel axiologic, un rol mult mai important decât sufletului. În această perspectivă, mentalitatea de tip consumerist inoculează contemporanilor noştri faptul că trupul devine extrem de important pentru a ne defini şi menține existența, iar grija permanentă față de condiția noastră trupească înainte de toate, chiar a sufletului, reprezintă o condiție indispensabilă pentru a atinge fericirea pământească.

Câteva interogații teologice se impun oarecum de la sine având în vedere cele afirmate mai sus: în ce fel constituie societatea de consum o provocare din punctul de vedere al moralei creștine,

[1] Adrian LEMENI, „Sistemul ideologic al consumismului", în: Adrian LEMENI (coord.), *Apologetica Ortodoxă, vol. 2. Dialogul cu* științele *contemporane*, Editura Basilica, București, 2014, p. 247: „Inoculată cu ajutorul politicilor de persuasiune exprimate prin reclamă și *advertising*, ideologia consumismului circumscrie aspirațiile oamenilor în sfera materialității, inducând acestora o trăire a existenței dominată de pământesc. Omul redus la planul vieții biologice își atrofiază până la dispariție simțul transcendenței, ajungând încetul cu încetul incapabil să mai privească spre cer și să-și orienteze viața spre ceea ce este duhovnicesc."

şi de ce merită, pe această cale, să fie supusă unei analize moral teologice? Constituie fenomenul societății de consum, în sine, o barieră în calea vieții spirituale a creştinului, iar dacă răspunsul este unul pozitiv, care sunt dilemele morale pe care consumerismul, ca stil de viață, ca mentalitate sau ca ideologie, le ridică în planul vieții spirituale? Ducând mai departe șirul interogațiilor ne putem în continuare întreba: care sunt valorile pe care societatea de consum le cultivă și le promovează în rândul oamenilor de azi? Cum determină *etosul societății de consum* atitudinile și comportamentele oamenilor? Care este, la urma urmelor, *valoarea trupului* într-o societate care promite să soluționeze nevoile și dorințele oamenilor prin consum?

Cât privește caracterul provocator al societății de consum acesta rezidă în faptul că se promovează o viziune reducționistă asupra vieții, prin aceea că se încearcă prin politicile consumeriste să se reducă întreaga existență sau condiție umană la dimensiunea biologicului, orizontalului, trupescului[2], neglijându-se partea duhovnicească a omului, singura care îl poate apropia şi uni cu Dumnezeu. Din punctul de vedere al teologiei morale, putem spune că societatea de consum operează sau se fundamentează pe o antropologie reducționistă sau cel puțin pe una de factură materialistă.

De asemenea, accentuându-se tot mai des ideea că o viață fericită este sinonimă cu trăirea crescândă de plăceri ale trupului în special, se legitimează în rândurile oamenilor de azi anumite practici şi atitudini cu privire la trup imorale sau cel puțin discutabile[3] din punctul de vedere al teologiei morale creştine. Astfel de atitudini şi practici care se pot menționa sunt individualismul, hedonismul, egoismul, egolatria, prin accentul pus pe propria noastră existență, libertinajul, promiscuitatea, dar şi fenomene conexe acesteia precum avortul, pornografia, prostituția.

Vom începe prin a face o scurtă prezentare a societății de consum, urmând ca apoi să vedem felul în care trupul devine un

---

[2] Vezi în acest sens Georgios Mantzaridis, *Morala Creștină. II*, traducere de Cornel Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 2006, pp. 429-431.

[3] *Cf.* Dumitru Popescu, *Hristos, Societate, Biserică*, Editura Institutului Biblic și de Misiunea a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 2.

obiectiv principal și o valoare a discursului consumerist. Ulterior, vom trece în revistă atitudinile discutabile, din punct de vedere moral, cu privire la trup pe care le întâlnim în societatea de consum, supunându-le unei interpretări din perspectiva teologiei morale ortodoxe. În sprijinul argumentelor pe care le vom aduce pe parcurs, vom face constant referire la analizele și opiniile pe care sociologii contemporani le exprimă cu privire la fenomenul societății de consum și la impactul acesteia asupra comportamentului oamenilor în ceea ce privește trupul lor. Premisa de la care pornim este aceea că astfel de observații concrete din partea teoriei sociologice nu fac altceva decât să întărească poziția teologiei morale, atunci când, în răspunsul ei la adresa societății actuale, aceasta din urmă atrage atenția asupra grijii excesive acordate trupului nostru în contemporaneitate.

3.1.1. Scurte considerații asupra societății de consum

Din punct de vedere socio-economic, societatea de consum este un fenomen sau o trăsătură specifică capitalismului. Acesta din urmă reprezintă o mentalitate și o organizare economică tipică lumii occidentale care, așa cum precizează sociologul german Max Weber, are la bază fundamente teologice creștine și care s-a dezvoltat în Europa imediat după Reformă, îndeosebi în țările unde s-a răspândit doctrina calvină[4]. În acest sens, la modul general, societatea de consum, ca realitate economică, se află în strânsă legătură sau se ivește în cadrul unui sistem economic axat pe producția de bunuri (proprietate privată), respectiv comercializarea (economia de piață) și valorificarea lor în bani sau capital monetar (profit)[5]. Deși de-a lungul istoriei sale capi-

---

[4] *Cf.* Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. din germană de Ihor Lemnij, postfață de Ioan Mihăilescu, Editura Humanitas, București, 2003.

[5] Mentionăm că în paginile de față și potrivit obiectivului studiului nostru, am optat pentru o definiție generală a capitalismului. O definiție generică a capitalismului găsim și la John Douglas Bishop, „Ethics and Capitalism: A guide to the issues", în: John Douglas Bishop (edited by), *Ethics and capitalism*, University of Toronto Press, Toronto / Buffalo / London, 2000, p. 4.

talismul a cunoscut firește anumite faze diferite de dezvoltare[6], trebuie menționat faptul că societatea de consum este o realitate a capitalismului contemporan, denumit de sociologi și economiști capitalism de consum (consumer capitalism)[7], fiind orientat, în special, în vederea achiziționării și consumului de bunuri care asigură bunăstarea și fericirea. Subliniind îndeosebi substratul cultural pe care se fundamentează capitalismul de consum, sociologul american William Leach este de părere că între trăsăturile distinctive ale acestei culturi se numără „cultul pentru tot ceea ce este nou, liberalizarea dorinței, banul ca unitate de măsură a tuturor valorilor din întreaga societate”[8].

Ca orice alt fenomen actual, societatea de consum se dovedește a fi prin urmare unul extrem de complex, la apariția lui contribuind mai mulți factori, devenind, de cele mai multe ori la rândul lui, cauză a altor subfenomene, implicațiile sale depășind sfera strictă a economicului și resimțindu-se cu ușurință la nivel social, cultural sau chiar religios[9]. Dacă din punct de vedere tehnologic, societatea de consum nu ar fi putut fi posibilă fără dezvoltarea acelor aparaturi sau dispozitive care să înlesnească munca omului în intreprinderi și să conducă la producerea în serie a diverselor bunuri, din punct de vedere comunicațional, societatea de consum nu ar fi fost posibilă fără dezvoltarea informatizării și tehnologizării sistemelor de comunicație și a fenomenului globalizării care

---

[6] În ceea ce privește etapele istorice ale capitalismului, mai multe informații ne oferă Susanne Friese, *Self-concept and identity in a Consumer Society. Aspects of a symbolic product meaning*, Tectum Verlag, Marburg, 2000, pp. 8-10.

[7] William R. Leach, *Land of Desire: Merchants, Power and the Rise of a New American Culture*, Vintage Books, New York, 1994, pp. 3-12. Vezi și Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală...*, pp. 5-6.

[8] William R. Leach, *Land of Desire...*, p. 3: „The cardinal features of this culture were acquisition and consumption as the means of happiness; the cult of the new; the democratization of desire; and money value as the predominant measure of all value in society”.

[9] Putem să reținem faptul că, din punct de vedere religios, consumerismul s-a infiltrat și la nivelul percepției de către omul modern a raportului cu divinitatea și cu instituția eclezială, contemporanul nostru aplicând aceeași grilă a cererii și a ofertei și în plan religios.

au facilitat extinderea la scară mondială a mentalității specifice societății de consum.

Însă, ce este societatea de consum? Ce înțelegem prin această sintagmă? De exemplu, reputatul sociolog francez contemporan Gilles Lipovetsky caracterizează societatea de (hiper)consum în următoarele cuvinte: „Civilizația consumeristă se definește prin locul central pe care îl ocupă năzuința spre bunăstare și căutarea unei vieți mai bune pentru sine și pentru alții”[10]. Ca și cum o astfel de definiție nu ar fi suficient de lămuritoare, în altă parte același autor nu se ferește să identifice societatea de consum cu o religie a „ameliorării continue a condițiilor de viață”[11]. Aceste scurte definiții arată că în societatea de consum acumularea a cât mai multe bunuri materiale și trăirea unei vieți dedicate confortului și plăcerilor devin deziderate ultime ale întregii existențe omenești. Din această perspectivă, pentru a împlini dorințele oamenilor de bunăstare și confort, una dintre caracteristicile societății de consum este transformarea tuturor lucrurilor în marfă. În consecință, bunăstarea materială este ridicată la rangul unui cult, iar sloganuri precum „a trăi mai bine, a te bucura de plăcerile vieții, a nu te lipsi de nimic au apărut din ce în ce mai mult ca niște comportamente legitime, ca scopuri în sine”[12], adică s-au materializat în imperative morale impuse de noul etos consumerist.

Ca să înțelegem mai bine modul de funcționare al societății de consum, două idei trebuie să ne rețină în cazul de față atenția: pe de o parte, țelul ultim al societății de consum este acela de a procura fiecărui individ bunăstarea și fericirea, pe de altă parte, potrivit aceleiași logici consumeriste, cele două idealuri devin posibile doar în măsura în care consumăm cât mai mult, acumulăm cât mai multe bunuri. Întrezărim aici un proces de substituție: din mijloc, consumul se transformă în finalitate, în

[10] Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală*..., p. 9. Vezi și Adrian Lemeni, „Sistemul ideologic al consumismului...”, p. 251: „consumismul societății de hiperconsum devine un fel de nouă religie care-i promite omului satisfacerea magică a tuturor dorințelor.”

[11] Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală*..., p. 5.

[12] Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală*..., p. 31.

scop în sine, deoarece în societatea de consum bunăstarea și fericirea depind sau sunt asigurate de cantitatea consumului. Cum ținta ultimă a societății de consum nu este alta decât aceea de a procura fericirea fiecărui individ aici, pe pământ, înțelegem prin urmare de ce trupului și trupescului li se acordă o importanță colosală.

Din perspectiva teologiei morale, suntem îndreptățiți să sustinem că preocuparea, cu orice preț, pentru cele materiale ale vieții nu semnifică altceva în fond decât acordarea unei valori prioritare și o absolutizare a trupului și a dimensiunii trupești a existenței noastre *(cf.* Mt 6, 24). Or, în societatea de consum, grija pentru aspectele preponderent materiale ale vieții s-a transformat într-un scop în sine, existența omului putând fi comparată cu o nesfârșită alergătură pentru bunurile materiale. În plus, așa cum putem să ne dăm seama, grija aceasta nu doar că este contrară moralei evanghelice, ci este încurajată constant, indusă contemporanilor noștri printr-o întreagă strategie de marketing publicitar, prin reclame care promit realizarea fericirii și a păcii interioare, aici și acum.

3.1.2. Trupul ca obiect al consumului și al mântuirii

Majoritatea exegeților societății de consum au remarcat faptul că, în această societate care are tendința să transforme totul în marfă, trupul are parte de același destin, fiind redus la statutul unui simplu obiect[13]. Fin exeget al societății consumeriste, sociologul francez Jean Beaudrillard descria la începutul deceniului al șaptelea al secolului trecut, în termeni superlativi, trupul ca fiind „cel mai frumos, cel mai prețios, cel mai impresionant" obiect din întreaga colecție a obiectelor destinate consumului[14]. De altfel, Baudrillard era de părere că asistăm la un proces de

[13] Vezi Pasi FALK, *The consuming body*, preface by Bryan S. Turner, Sage Publications, London / Thousand Oaks / New Delhi, 1994.

[14] Jean BAUDRILLARD, *La société de consommation. Ses mythes, ses structures,* préface de J. P. Mayer, Éditions Denoël, Paris, 1970, p. 199.

reificare a trupului în societatea capitalistă a zilelor noastre, fapt ce constă în înscrierea lui în logica proprietății private. Din acest punct de vedere, trupul a fost asimilat unui capital[15] economic, dar și social, de care omul dispune și în care trebuie să investească.

Totuși, mai mult decât valoarea lui economică sau socială, ceea ce primează în societatea contemporană în ceea ce privește trupul este valoarea lui de obiect cu o puternică încărcătură simbolică și religioasă. Valoarea simbolico-religioasă a trupului rezidă în acest sens în faptul că acesta este perceput ca un obiect care mântuiește. Trupul, accentuează Jean Baudrillard, este considerat în societatea contemporană „un obiect al mântuirii[16]". Tocmai datorită acestei dimensiuni pseudo-religioase prin care se distinge trupul în societatea de consum, acesta beneficiază de un adevărat „cult narcisist și hedonist" și este instituită în consecință o „nouă etică a trupului" în care frumusețea (seducția) și erotismul devin imperative morale cu valoare absolută, adevărate virtuți prin care este valorificat trupul ca obiect mântuitor. Observăm în consecință cum în această societate de consum se intensifică reprezentările și practicile sociale care urmăresc glorificarea trupului. Pe scurt, în societatea de consum trupul este un considerat ca un obiect care are o valoare instrumentală sau funcțională.

Tot legat de statutul trupului în zilele noastre, sociologul Peter Corrigan remarca multiplele fațete ale trupului ca obiect și considera că acesta este: „un obiect estetic cu o semnificație socială complexă, care poate să fie pictat, epilat, ras, străpuns, tatuat și încorsetat; un obiect politic de dresat, disciplinat, torturat, mutilat și închis; un obiect economic de exploatat, de hrănit și de reprodus; și un obiect sexual pentru a seduce și pentru a fi sedus"[17]. Primind, așadar, calități pe care altădată le avea sufletul, astăzi trupul constituie nu numai un instrument al plăcerii, ci unul al mântuirii.

---

[15] Jean Baudrillard, *La société de consommation*..., p. 200.

[16] Jean Baudrillard, *La société de consommation*..., p. 199.

[17] *Cf.* Peter Corrigan, *The Sociology of Consumption. An introduction*, Sage Publications, London / Thousand Oaks / New Delhi, 1997, p. 148-149.

3.1.3. Metamorfozele trupului în societatea consumeristă

Dacă există, așa cum am văzut, o societate în care se prețuiește trupul în mod deosebit și se acordă acestuia o valoarea cvasi-religioasă, aceasta este cu siguranță societatea de consum. Formele prin care trupul este prețuit sunt cât se poate de diversificate și sunt supuse adeseori unor finalități de tip productivist. Unul dintre fenomenele des întâlnite în consumerism este tendința de transformare a trupului în obiect, conferindu-i-se acestuia la nivelul mentalului comun – prin înscrierea trupului în logica proprietății private specifice capitalismului – statutul unui *capital* în care omul poate și este de datoria lui să investească atât din punct de vedere economic cât și estetic[18]. „Corpul – *sesizează David Le Breton* – devine o proprietate de prim ordin, obiect (sau mai degrabă subiect) al tuturor atențiilor, al tuturor îngrijirilor, al tuturor investițiilor (într-adevăr, și aici trebuie pregătit viitorul), necesitând o bună întreținere a «capitalului» sănătate, o «prosperitate» a capitalului corporal sub forma simbolică a seducției”[19].

Definit mai degrabă prin prisma verbului „a avea” decât prin cea a lui „a fi”, trupul este considerat în societatea consumului, așa cum am văzut mai sus, obiectul „cel mai frumos, mai prețios, mai strălucitor (...), mai plin de conotații”[20] decât toate obiectele puse la dispoziția noastră în marea piață a lumii. În această optică consumeristă, trupul se transformă în bunul nostru cel mai de preț de a cărei întreținere sau administrare suntem direct responsabili. Este motivul pentru care societatea consumului ne obișnuiește cu și vorbește tot mai mult de „patrimoniul corp”, un capital veritabil care trebuie făcut să dureze, care trebuie administrat și, la rigoare, chiar fabricat[21]. Acest mod de gândire tipic omului societății de consum, de a se raporta la trupul său ca la

---

[18] Vezi Jean Baudrillard, *La société de consommation*..., pp. 200-201.

[19] *Cf.* David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 158.

[20] Jean Baudrillard, *La société de consommation*..., p. 199.

[21] *Cf.* Călin Săplăcan, „Lecture sur la frontière entre corps et image”, p. 76; Idem, „De la aparență la manipulare corporală. Interogațiile etice privind estetizarea vieții”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Bioethica,* LIII, 2008, nr. 1, p. 33.

un capital pe care îl deține, este, așa cum s-a afirmat, produsul uneia dintre „mutațiile simbolice ale modernității: individul nu mai este, ci are un corp. Consecința acestei mutații este un transfer de responsabilitate asupra individului: acesta devine răspunzător nu doar pentru *buna educație* a corpului său și discreția prezenței sale, ci și pentru întreținerea acestui *bun de consum* și pentru ansamblul de mesaje pe care corpul le transmite și le intermediază, cu consecințe directe asupra identității individului (subl. n.)”[22]. Valorizând trupul în mod deosebit, chiar excesiv, societatea de consum îi atribuie acestuia o puternică încărcătură simbolică la nivelul percepției sociale și individuale. Așa se face că trupul este perceput astăzi ca fiind „un *obiect estetic* cu o semnificație socială complexă, care poate să fie pictat, epilat, ras, străpuns, tatuat și încorsetat; un *obiect politic de dresat*, disciplinat, torturat, mutilat și închis; un *obiect economic de exploatat*, de hrănit și de reprodus; și un *obiect sexual* pentru a seduce și pentru a fi sedus (subl. n)”[23].

În consumerism omul așteaptă de la trup ceea ce așteaptă de la mai toate obiectele în general: îmbunătățirea statutului social, utilitatea, dar și confortul sau plăcerea. Cât privește statutul social, și privit în raportul cu ceilalți, trupul ca obiect devine semnul atât al distincției sociale, cât și al identității personale. Din acest motiv, fiind supus unei logici a concurenței, trupul trebuie în permanență personalizat, modificat, împodobit, îmbunătățit, *updated* în conformitate cu cerințele pieței de consum, iar aceste lucruri sunt posibile astăzi mai ales prin intermediul nenumăratelor și nelimitatelor intervenții medicale oferite de chirurgia estetică.

Îndeosebi standardele corporale impuse și inoculate prin mijloacele mass-media pun presiune asupra psihicului omului contemporan obligându-l să-și modeleze, să-și „sculpteze” trupul deoarece există convingerea fermă că de aceasta depinde faptul de a fi mai bine văzut și respectat în societate. Pentru a se simți

---

[22] Vezi Raluca Teampău, „Corp gândit, corp trăit. Ipostaze teoretice în științele socio-umane”, în: Laura Grünberg (coord.), *Corp-Artă-Societate: reflexii întrupate*, Editura Unarte, București, 2010, p. 16.

[23] *Cf.* Peter corrigan, *The Sociology of Consumption. An introduction*, Sage Publications, London / Thousand Oaks / New Delhi, 1997, p. 148-149.

confortabil în pielea sa, omului contemporan i se cere să aibă un trup cât mai suplu, sănătos, *cool*, atletic, lipsit de imperfecțiuni etc., într-un cuvânt un trup care să arate ca „în reviste". În vremurile pe care le trăim, grija individului contemporan față de aspectul fizic primește valoarea unui imperativ categoric: „trebuie să-ți meriți tinerețea, forma, *look*-ul. Trebuie să lupți contra timpului ce lasă urme pe piele, a oboselii, a «kilogramelor în plus», trebuie «să te îngrijești», «să nu te neglijezi»"[24]. De asemenea, se promovează în mentalul consumerist ideea că un trup cât mai frumos, atrăgător este cel care asigură omului de astăzi prestigiul social și îi facilitează reușita profesională. „*A fi tânăr*, *a fi frumos*, *a fi în formă* – acestea sunt scopuri pentru un trup «bun» și «de succes» (subl. n)"[25]. De aceea, este vehiculată intens ideea că omului civilizației noastre îi revine obligația morală dar și socială de a investi neîncetat, din punct de vedere economic și estetic, în trupul-obiect al cărui fericit deținător sau proprietar este.

Investiția în *patrimoniul corp* presupune, pe de o parte, ca insul vremurilor pe care le trăim să aloce periodic un buget în vederea unei bune mențineri a trupului său. Pe de altă parte, preocupat mereu de *look*, de înfățișarea fizică, victimă a tiraniilor aparenței[26], omul contemporan petrece suficient timp în acele laboratoare de „metamorfoză a trupului"[27] unde depune o muncă constantă în vederea transformării de sine. Astfel, trupul ca obiect ajunge pentru omul zilelor noastre să fie un obiect de cult narcisic, asemenea unui idol, întrucât o mare parte sau, uneori, cea mai mare parte din energia sa personală individul o dedică sau o concentrează pe întreținerea trupului său.

Dintr-o altă perspectivă, anunțând instaurarea unei noi ordini postmoraliste, concentrată pe cultura iubirii de sine

---

[24] David LE BRETON, *Antropologia corpului...*, p. 158.

[25] *Cf.* Regina AMMICHT-QUINN, „Body Culture", în: William SCHWEIKER (ed.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Blackwell Publishing, Malden, USA / Oxford, UK / Victoria, Australia, 2005, p. 528.

[26] David LE BRETON, *Antropologia corpului și modernitatea*, ediția a 5-a, traducere din franceză de Liliana Rusu, coll. *Cartier istoric*, Ed. Cartier, Chișinău, p. 295.

[27] David LE BRETON, *Antropologia corpului...*, ed. a 5-a, p. 301.

a individului, societatea consumeristă accentuează rolul pe care îl au plăcerile trupești în vederea realizării intimității și a satisfacțiilor personale ale individului postmodern. Plăcerile trupului nu numai că sunt încurajate în cotidian, dar se produce și legitimarea lor într-„o nouă civilizație care nu se mai străduiește să înăbușe dorința, ci să o exacerbeze și să o deculpabilizeze: bucuria clipei, templul eului, al trupului și al confortului au devenit noul Ierusalim al timpurilor timpurilor postmoraliste”[28]. Cu tendință de a cuprinde toate aspectele existenței, hedonismul definește și caracterizează ființa noii etici consumeriste, așezând la baza relației omului cu trupul său și cu nevoile sale trupești alte valori și alte principii decât cele propovăduite de morala creștină. În consumerism, rostul trupului constă în a procura individului cât mai multă plăcere și bunăstare corporală, în acest fel dovedindu-și el utilitatea și sporind confortul omului. Societatea consumului nu mai condamnă dorințele sau pulsiunile trupului, ci se simte chemată să le elibereze de vechile constrângeri religios-morale. Cu alte cuvinte, se urmărește răsfățarea trupului[29], iar nu disprețuirea lui. În această perspectivă, etosul culturii consumeriste se dovedește a fi atât unul hedonist, cât și unul foarte permisiv, iar efectele sale nemijlocite sunt evidente la nivelul atitudinilor și practicilor curente ale oamenilor. Chiar dacă imorale, la mare căutare sunt în zilele noastre acele experiențe focalizate pe desfătarea simțurilor și a exaltării trupului, cele care promit satisfacerea poftelor cu orice preț aici și acum.

Prin intermediul reclamelor, al *advertising*-ului, noul program moral demarat sub zodia consumerismului și-a făcut parcă un țel din stimularea dorințelor carnale ale contemporanilor. Acest lucru este cu atât mai evident cu cât este limpede că „într-o cultură specifică societății de larg consum, trupul este declarat drept instrument al plăcerii: este râvnit și râvnește la rândul său și rata de schimb a trupului este cu atât mai ridicată cu cât acesta este mai aproape de imaginea idealizată a tinereții, a sănătății, a

[28] Vezi Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei*..., p. 62

[29] David LE BRETON, *Antropologia corpului*..., p. 150.

vigorii și a frumuseții. Cultura specifică societății de larg consum permite etalarea fără rușine a trupului uman”[30].

În societatea de consum erotizarea trupului și a imaginii acestuia sunt realități mai mult decât evidente pentru orice ochi atent la schimbările din peisajul social. Erotizarea trupului se află în strânsă legătură cu mișcările de eliberare sau emancipare sexuală care au permis femeilor să își exprime sexualitatea fără reserve în public și fără a fi judecate pentru ceea ce fac. Astfel, se cultivă mult imaginea unui trup erotizat nu doar pentru că stimulează și asigură plăcerea, ci și pentru faptul că aceasta poate să faciliteze alte lucruri precum poziția și ascensiunea socială sau să fie folosită pentru a vinde anumite mărfuri etc. Pe de altă parte, erotizarea contemporană a trupului influentează mult în rău comportamentul sexual al tinerilor care tind să își înceapă viața sexuală tot mai timpuriu. Tinerii caută în principal să experimenteze plăcerea sexuală și nu mai sunt interesați de relații solide, de durată, bazate pe curăție trupească, care să conducă spre întemeierea unei familii. Apoi, în industria pornografică imaginea trupului erotizat devine un bun de larg consum, reducând în special trupul femeii la statutul unui obiect sexual oferit pentru satisfacerea poftelor trupești. Dar, erotizarea trupului se extinde și asupra întregii societăți astfel încât se poate vorbi în general fără probleme de o societate hiper-erotizată, adică o societate în care totul gravitează în jurul satisfacerii dorințelor sexuale ale oamenilor, în care totul – de la om până la obiect – este menit să stimuleze pofta trupească.

Din perspectivă creştină se poate observa faptul că în societatea de consum individul este îndemnat să poarte o grijă excesivă față de trupul său sau mai bine zis, așa cum s-a sesizat, o „îngrijorare excesivă față de trup”[31]. Simptomatic, etosul consumerism direcționează atenția omului numai înspre dimensiunea sa biologică, acesta neglijându-și astfel partea spirituală din ființa

[30] Mike FEATHERSTONE, „The Body in Consumer Culture”, în: *Theory, Culture and Society*, I (1982), p. 21-22.

[31] *Cf.* Ștefan ILOAIE, „Știință și credință în bioetică. Perspective morale asupra deciziilor bioetice”, în: *Tabor* VIII (2014), nr. 10, p. 43.

sa[32]. Într-o societate în care valorile morale sunt răsturnate, practicii înnobilării sufletului prin virtuți i-a luat locul preocuparea obsesiv-compulsivă față de înfățisarea exterioară.

În fond, „acesta este trupul meu, cel care mă mântuiește!" – pare să exclame, revendicativ, insul zilelor noastre, punându-și toate speranțele în trup și văzând în acesta, așa cum constată David Le Breton, „ultima soluție" sau „calea salvării"[33]. Așa se face că omul civilizației postmoderne este mult mai dispus să sacrifice bani, timp sau energie pentru a-și întreține trupul, aici pe pământ, după moda vremii, decât pentru a-și găsi împlinirea și mântuirea, dincolo de orizontul materialității, în Dumnezeu. În acest sens se poate limpede afirma că iubirea pe care omul contemporan o manifestă exclusiv pentru trupul său este o formă derivată a ceea ce Părinții Bisericii au numit *filaftie* sau iubire exagerată de sine, patimă considerată a fi izvorul tuturor relelor.

Trecând într-un alt registru, observăm cum narcisismul contemporan alimentează hedonismul. Omul contemporan este într-o căutare neostoită de plăceri pentru că vrea să umple cu surogate un gol spiritual care s-a cuibărit în ființa lui, vrea să dea un sens vieții sale însă și-l fixează exclusiv la nivelul materialității și al corporalității. Pentru omul contemporan, fericirea supremă este sinonimă cu pregustarea cât mai multor plăceri ale trupului, însă acestea sunt vremelnice și sporesc insatisfacția existențială. El intră astfel într-un cerc vicios, al dialecticii durere-plăcere, însă din care nu poate ieși decât dacă va înțelege rostul trupului în perspectiva mântuirii, adică dacă va vedea în trup un mijloc de susținere a puterilor sufletești pentru dobândirea comuniunii cu Dumnezeu, și nu va transforma grija față de trup în preocupare exclusivă față de plăceri (*cf.* Rm. 13, 14). Cu alte cuvinte, omul

[32] Adrian Lemeni, „Sistemul ideologic al consumismului", p. 247: „Inoculată cu ajutorul politicilor de persuasiune exprimate prin reclamă și *advertising*, ideologia consumismului circumscrie aspirațiile oamenilor în sfera materialității, inducând acestora o trăire a existenței dominată de pământesc. Omul redus la planul vieții biologice își atrofiază până la dispariție simțul transcendenței, ajungând încetul cu încetul incapabil să mai privească spre cer și să-și orienteze viața spre ceea ce este duhovnicesc."

[33] A se vedea David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 150.

contemporan trebuie să conștientizeze că trupul său este hărăzit unei meniri mult mai înalte, aceea de a deveni receptacol al Duhului Sfânt, refuzând astfel să mai pângărească acest vas ales prin fapte de necinste (1 Cor. 6, 13).

3.1.4. Trupul și idolatrizarea imaginii lui în societatea de consum

Idolatrizarea trupului este evidentă în contemporaneitate, în special în această societate a consumului, și prin faptul că se promovează și se idealizează imaginea utopică a unui trup veșnic tânăr[34], sănătos, perfect. Având în vedere această tendință larg răspândită în zilele noastre, sociologul Mike Featherstone este de părere că: „într-o cultură specifică societății de larg consum, trupul este declarat drept instrument al plăcerii: este râvnit și râvnește la rândul său și rata de schimb a trupului este cu atât mai ridicată cu cât acesta este mai aproape de imaginea idealizată a tinereții, a sănătății, a vigorii și a frumuseții. Cultura specifică societății de larg consum permite etalarea fără rușine a trupului uman”[35]. Tendința de idealizare a tinereții veșnice a trupului se manifestă cu precădere în zona mass-media, prin intermediul emisiunilor, reclamelor, a afișelor, a pictorialelor sau a revistelor etc., care înfățișează trupul în ipostaze care debordează de tinerețe și erotism. Spre exemplu, este remarcabil numărul, în creștere în ultimul timp, al rubricilor din jurnale, unele chiar pe tematică, dedicate trupului și variatelor opțiuni de îngrijire sau relaxare ale acestuia.

Pe de altă parte, asistăm zilnic la mesaje și sloganuri care promit fericirea personală la nivel exclusiv somatic, ni se pun la dispoziție nenumărate tehnici prin care putem să facem trupul cât mai optim pentru a se bucura de cât mai multe plăceri. Legat de acest din urmă aspect, ceea ce ne poate surprinde în societatea de consum este *inflația* mijloacelor care fac cu putință experimentarea plăcerii, obținerea acesteia într-un mod cât mai facil, mai

[34] Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei*..., p. 67.

[35] Mike FEATHERSTONE, „The Body in Consumer Culture”, pp. 21-22.

confortabil, fără prea mare efort din partea individului. Se poate afirma, fără nicio indoială, faptul că în societatea consumeristă criteriul de evaluare a utilității unui lucru sau unor bunuri este dat de calitatea acestora de a procura cât mai multă plăcere, în planul imediatului. Hedonismul, ca mentalitate, ideologie sau deziderat, este principiul fondator al societății de consum, punctul de pornire dar și linia de sosire a unei lumi care își propune să ofere oamenilor savurarea tuturor plăcerilor posibile, reale sau virtuale. În acest context, trupul își dovedește, la rândul lui, utilitatea și este capabil să ofere plăcere în măsura în care este menținut, precum o mașinărie, în condiții optime de funcționare. De aceea, regăsim în mentalul colectiv al contemporanilor noștri dorința după un astfel de trup perfect, tânăr, suplu. Asemenea unei mașinării, trupul este dezirabil atâta timp cât se află în stare bună de funcționare, iar atunci când sănătatea acestuia este amenințată, postmodernii noștri apelează la o gamă variată de procedee, puse la dispoziție tot de aceeași societate de consum, prin care trupul este readus și menținut pe linia de plutire.

Din această perspectivă, s-a observat că întâlnim în societatea modernității târzii chiar o formă de asceză laică, profană[36] sau am putea să o numim *imanentă* (de exemplu, sub forma regimurilor de dietă sau a exercițiilor în sălile de gimnastică), în sensul în care rostul acestei asceze nu mai este acela de a pregăti și disciplina trupul în vederea conlucrării acestuia cu sufletul omului în vederea unirii cu Dumnezeu. Scopul ascezei laice nu mai este mântuirea omului, ci aceasta se constituie într-o modalitate de a asigura o cât mai bună funcționare a trupului și o imagine cât mai plăcută a lui[37].

Tinerețea trupului devine așadar în societatea hipermodernă, consumeristă, un scop în sine, iar asceza modernă la care este supus trupul un mijloc de procurare a plăcerii. Desigur, din

---

[36] Vezi în acest sens Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity*…, pp. 103-108.

[37] Mike FEATHERSTONE, „The body in Consumer Culture", în: Jessica R. JOHNSTON (ed.), *The American Body in context. An Anthology*, Scholarly Resources Inc., Wilmington, Delaware, 2001, p. 8.

punct de vedere psihologic, social dar și medical, un astfel de ideal utopic nu este lipsit de consecințe negative atunci când este pus în practică. O dovadă în acest sens o constituie înmulțirea cazurilor de *anorexia nervosa* întâlnite astăzi în rândurile tinerelor, dar și apariția așa numitelor tulburări de alimentație, atât de larg răspândite în ultimele decenii[38].

Pe de altă parte, așa cum accentuează același sociolog american, „în societatea de consum, trupul devine un vehicul atât pentru etalarea plăcerii cât și pentru experimentarea acesteia”[39]. Căutarea exclusivă a plăcerilor carnale poată să devină în această privință tot o formă de idolatrizare a trupului ca și cum menirea trupului s-ar reduce numai la acest lucru și nimic mai mult. La urma urmelor, această idolatrizare a individului, dar și a trupului omenesc în societatea contemporană este o formă de iubire de sine sau *filaftia*, un păcat grav din punctul de vedere duhovnicesc întrucât omul nu mai caută voia lui Dumnezeu ci mai mult voia sa. Desigur, această iubire exclusivă de sine nu este lipsită de consecințe în planul vieții sociale, ajungându-se la atitudinea de însingurare a omului modern, la „îndoială față de sensul adevărat al vieții”[40].

3.2. Trupul în postmodernitate – un proiect în construcție

Neîncrederea în marile metanarațiuni ale modernității (în special hegelianismul și marxismul), refuzul sau decretarea amurgului acestora constituie, din punct de vedere al condiției cunoașterii, una dintre trăsăturile lumii contemporane, pe care filosoful francez Jean-François Lyotard o califică ca *post*modernă[41]. Aceste două

[38] Sociologul britanic Anthony Giddens vorbește de frecvența cazurilor de *anorexia nervosa* în rândurile persoanelor de sex feminin din zilele noastre. Vezi Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*…, pp. 103-108.

[39] Mike Featherstone, „The body in Consumer Culture”, p. 79.

[40] Ștefan Iloaie, *Relativizarea valorilor morale*..., p. 41.

[41] Unul dintre principalii teoreticieni a peisajului cultural postmodern este filosoful Jean-François Lyotard (1924-1998). Pentru mai multe detalii privind sfârșitul metanarațiunilor în plin avânt al progresului științific contemporan

metaranațiunii au oferit pentru o vreme în societatea occidentală legitimitate procesului cunoașterii și, implicit, au imprimat un sens realității sociale[42]. În mod nemijlocit, suspiciunea care a început să planeze în ultimul timp asupra acestora precum și contestarea valabilității și universalității lor în contextul noilor progrese științifice au condus, în opinia lui David Le Breton, la o îndepărtare de sau la o eclipsare a vechilor „matrițe de sens"[43]. De aceea, dintr-un anumit punct de vedere, postmodernitatea poate să fie considerată ca fiind nihilistă întrucât neagă valorile valabile în modernitate.

Adăugându-se acestui fapt, eroziunea reperelor sociale și fragmentarea valorilor morale au favorizat, conform lui Le Breton, apariția unui context social și cultural în care dezorientarea indivizilor a devenit un lucru firesc. Astfel spus, dispariției rețelei de sensuri a omului contemporan i-au urmat în mod inevitabil confuzia identitară și slăbirea legăturilor sociale, ambele realități fiind cuprinse acum de incertitudine. Este vorba de incertitudinea cu privire la identitatea omului modern și la cea legată de importanța celorlalți în sfera vieții sale. Așa se face că, tocmai „pe acest fond al îndepărtării față de ceilalți, de slăbire a legăturii sociale,

---

a se vedea Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Editions du Minuit, Paris 1979 [în rom: *Condi*ția *postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, traducere și cuvânt înainte de Ciprian Mihali, coll. *Panoptikon*, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2003, pp. 11-12]. O receptare și o analiză teologică și pastorală a teoriei sfârșitului metanarațiunilor și a implicațiilor sociale ale acesteia găsim la Arhim. Teofil Tia, *Descreștinarea – o „apocalipsă" a culturii*, coll. *Pastorală Misionară/Misiologie Pastorală*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2009, pp. 12- 15.

[42] E cunoscut faptul că pentru Hegel evoluția științelor și a cunoașterii umane făceau parte din procesul mai larg al autodezvoltării Ideii și a Absolutului. În ceea ce privește doctrina marxistă, dezvoltarea cunoașterii și a forțelor sociale productive erau interpretate ca modalități de emancipare a omului de sub dominația omului și a naturii. Mai mult, doctrina marxistă avea pretenția de a fi o teorie holistică ce își dorea să explice toate aspectele realității umane, de la economie, la politică, trecând prin știință și filozofie și sfârșind cu religia. Pentru o receptare teologică a viziunii marxiste asupra religiei vezi Nicolae Turcan, *Marx și religia. O introducere*, coll. *Universitas*, seria *Theologia socialis* 24, Eikon, Cluj-Napoca, 2013.

[43] Vezi David Le Breton, *Antropologia corpului...*, p. 290 (ediția a cincea).

de incertitudine a oricărei relații, corpul devine – *după David Le Breton* – un formidabil obiect de care te poți agăța"[44]. În această situație, corpul ajunge pentru omul postmodern singura garanție a existenței sale și locul predilect în care acesta își poate proiecta identitatea dorită. Indiferent care ar fi identitatea visată pe care insul contemporan vrea să o adopte, corpul se descoperă în cele din urmă ca fiind „materia primă a propriei afirmări", dincolo de circumstanțele temporale[45].

Pe aceeași linie de gândire, filosoful francez Isabelle Queval consideră că pe fondul disoluției marilor transcendențe – politice și religioase – după a doua jumătate a secolului al douăzecilea, și-a făcut apariția un individualism care a culminat sau a degenerat într-un materialism exacerbat. Consecințele acestui individualism materialist sunt evidente și paradoxale. Concomitent cu tendința de a restrânge și a defini identitatea contemporană doar prin corp, există obișnuința de a percepe corpul ca pe un *destin* (frica de a nu cădea bolnav fiind un exemplu în acest sens etc.), așa cum pot fi întâlnite și fantasmele unei nemuriri prin intermediul corpului[46]. Completând lista consecințelor individualismului materialist, Isabelle Queval spune în altă lucrare că în vremurile hipermoderne predomină convingerea că „întreaga speranță vine de la corp", în timp ce sintagma „viața bună" are în gândirea colectivă înțelesul de viața lungă și sănătoasă[47].

Noua condiție postmodernă, în care vidul existențial a luat locul vechilor instanțe sociale care livrau omului o identitate personală, transferă acum acestuia responsabilitatea de a-și trasa de unul singur frontierele identității sale. Acest exercițiu nu este deloc ușor în absența unor repere certe care în postmodernitate

---

[44] David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 291 (ediția a cincea).

[45] David Le Breton, „Signes d'indentité: tatouages, piercings, etc.", în: *Journal français de psychiatrie*, 24 (2006), nr. 1, p. 18, https://www.cairn.info/revue-journal-francais-de-psychiatrie-2006-1-page-17.htm.

[46] Vezi Isabelle Queval, „Le corps et la performance", în: *Actualité et dossier en santé publique*, nº 67, juin 2009, p. 43.

[47] Isabelle Queval, „L'industrialisation de hédonisme. Nouveaux cultes du corps: de la production de soi à la perfectibilité addictive", în: *Psychotropes*, 18 (2012), nr. 1, p. 25.

s-au pierdut sau au fost declarate ca fiind incompatibile cu noua existență postmodernă. Dacă altădată identitatea și rolul social îi erau conferite omului prin apartenența la o comunitate umană sau religioasă cu care se identifica, în timpurile postmoderne individul a devenit „artizanul" propriei lui existențe, pe care și-o negociază constant, el este în cele din urmă, în opinia lui David Le Breton, „artizanul" propriului său corp[48].

Pentru omul postmodern corpul are în acest proces de căutare a contururilor identitare un rol esențial, crucial. După dispariția vechilor certitudini și a rețelei de sensuri, corpul rămâne singura certitudine a omului contemporan, „refugiul și valoarea ultimă"[49]. Din acest motiv, preocuparea pe care omul o manifestă față de sine, preocuparea pentru aflarea unei identități favorabile se transformă, în opinia lui David Le Breton, în „grijă pentru trup". Și ca urmare a acestui fapt întreaga energie a individului este canalizată înspre trup, înspre felul în care acesta arată și este întreținut. Cert este faptul că, cu cât atenția față de sine și creionarea unei identități a omului postmodern devin tot mai stringente, cu atât trupul se descoperă ca având o mai mare importanță în împlinirea acestui deziderat. Corpul are astfel o pondere colosală în ceea ce privește stabilirea identității omului în modernitatea târzie. În ultimă instanță, identitatea se manifestă și se negociază astăzi mai mult ca niciodată prin trup.

Într-un alt registru, în societatea spectacolului – un alt nume al contextului cultural în care ne aflăm – statutul corpului este acela de „ecran" pe care se poate proiecta identitatea individului. Ceea ce frapează este totuși caracterul provizoriu, instabil, supus efemerității, al identității manifestate prin intermediului trupului. Aflat, precum o pagină web, mereu în construcție, corpul „este spațiul mereu insuficient al unui bricolaj identitar, al unei puneri în scenă provizorie a prezenței"[50].

În orice caz, pe fondul unei accelerate mobilități culturale și sociale generale, specifice erei globalizării, identitatea indivi-

48 David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 291, (ediția a cincea).
49 David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 292, (ediția a cincea).
50 David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 292, (ediția a cincea).

dului este supusă acelorași exigențe. Într-o societate lichidă[51], identitatea individului este la rândul ei foarte fluidă, greu de circumscris într-un contur anume. Ca să fie autentic, omul trebuie să fie mereu dispus să se plieze în funcție de direcția în care se îndreaptă societatea. Schimbarea identității sale urmează astfel fidel schimbării valorilor și tendințelor culturale și sociale. De aceea, corpul ca suport identitar în societatea contemporană este permanent într-un proces de remaniere, de ajustare, de pliere pe calapodul cultural și estetic existent la un moment dat. El, corpul, rămâne un factor determinant în ceea ce privește autodefinirea insului zilelor noastre, dar este supus unei logici de ameliorare a condiției și a imaginii sale. Din această perspectivă corpul se află, cum bine surprinde Isabelle Queval, „în șantier"[52], iar a fi în acest stadiu înseamnă că el este un proiect neterminat.

Nu în ultimul rând, într-o lume în care primează moda și în care apariția publică trece drept reper moral, corpul ca instanță identitară trebuie supus normelor estetice ale prezentului. Pentru „a fi", pentru „a se simți bine în pielea sa", individul trebuie să se îngrijească în permanență de felul în care arată, se îmbracă, se afișează în public etc. În raport cu ceilalți, trupul lui este cartea sa de vizită, „ecusonul său", identitatea sa. În alte cuvinte, corpul te recomandă celorlalți. Dar este vorba de o identitate fluidă, mereu negociată, niciodată încheiată.

3.3. Individualism, narcisism, hedonism

Din punctul de vedere al moralei creștine, a vorbi despre atitudinea de idolatrizare a trupului[53] în societatea consumeristă de

[51] Vezi Zygmund BAUMANN, *Societatea lichidă*, traducere Doina Lică, Ed. Amacord, Timișoara, 2000.

[52] Vezi Isabelle QUEVAL, *Le corps aujourd'hui,* Gallimard, Paris, 2008; Isabelle QUEVAL, „Éducation, santé, performance, à l'ère de la perfectibilité infinie du corp", în: *Carrefours de l'éducation*, 32 (2011), nr. 2, p. 24.

[53] Din punctul de vedere al moralei creștin ortodoxe, idolatrizarea trupului sau cultul modern față de trup mai poartă denumirea și de *somalatrie*. Vezi în acest sens Nicolae MLADIN, Orest BUCEVSCHI, Constantin PAVEL, Ioan

astăzi, poate părea multor contemporani o afirmație șocantă sau chiar derutantă, în contextul în care, din toate părțile, suntem asaltați, în special în zona mass-media, de mesaje care ne îndeamnă să prețuim trupul nostru, bucurându-ne de viață și de confort, să ne desfătăm de cât mai multe plăceri ca să dobândim fericirea. Legitimitatea acestor mesaje este fundamentată pe recunoașterea dreptul omului modern la fericire, la autonomie, adesea una greșit înțeleasă, dar și la dreptul de a dispune de trupul său după bunul plac. În acest context, este limpede că datoria supremă pe care omul trebuie să o manifeste față de trupul său este, în viziunea societății contemporane, o condiție indispensabilă pentru a accede din plin la fericire, aceasta din urmă suferind o modificare de sens în epoca noastră și fiind, de asemenea, concepută și realizabilă exclusiv la nivel material, cu alte cuvinte, doar pe plan biologic. În schimb, în viziunea teologiei creștine, accentul pus în mod unic pe latura trupească a omului înseamnă transformarea trupului într-un idol, în așa fel încât sensul de a fi al trupului nu mai este înțeles în legătură cu dimensiunea spirituală a omului, așa cum această legătură și unitate a celor două componente din natura umană este susținută și afirmată în cadrul antropologiei teologice creștine.

Se poate susține, fără rezerve, că marea valoare care îi este atribuită astăzi trupului și, prin intermediul acestuia, aspectului material al vieții, în general, se află în directă legătură cu valoarea inestimabilă pe care o primește individul în societatea contemporană. De aceea, este necesar să facem, în cele ce urmează, câteva precizări legate de fenomenul individualismului contemporan și să vedem apoi legătura care există între individualism și preocuparea societății contemporane față de trup.

Studiile din domeniul sociologiei evidențiază că, în epoca pe care o traversăm, accentul principal este focalizat pe afirmarea personală și pe glorificarea individului[54], ca o dovadă a auto-

---

Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă. Vol. II. Morala Specială*, ediția a doua, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003, p. 112.

[54] *Cf.* Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei...*, p. 18. Referindu-se la societatea actuală, sociologul francez remarcă faptul că, din punct de vedere etic,

nomiei acestuia în raport cu orice instanță morală superioară, fie ea familială, instituțională sau transcendentă[55]. La rândul lor, preluând și aprofundând acest diagnostic pus de sociologi timpurilor prezente, unii teologi au chestionat această „revenire masivă a individului"[56] pe scena socială, analizând implicațiile, în planul vieții morale, a valorilor și practicilor comportamentale pe care mentalitatea individualistă le produce asupra oamenilor. S-a accentuat și din perspectivă teologică că specificul acestei mentalități individualiste constă în prioritatea acordată individului și intereselor sale și mai puțin raporturilor pe care acesta le are cu comunitatea în mijlocul căreia trăiește[57]. Cu toate că existența fenomenului individualismului nu trebuie asimilată în mod automat cu egoismul[58], care este un păcat din punctul de vedere al moralei creștine, suntem de părere că individualismul, ca mod de a gândi și ca *modus vivendi* al oamenilor din ziua de astăzi, poate să conducă spre acest păcat al raportării omului doar la propria persoană și la neglijarea și ignorarea semenilor.

Cert este că această mentalitate individualistă o regăsim atât în rândurile tinerilor de astăzi, cât și la nivelul tuturor segmentelor de bază ale societății. Din acest punct de vedere, nu este o exagerare dacă se afirmă că totul gravitează în jurul individului[59], a nevoilor și aspirațiilor sale, societatea de consum făcându-și, la rândul ei, un adevărat proiect din a exalta valorile individului, deci implicit pe individ însuși, punându-i la dispoziție o gamă variată de produse și alternative care să îi procure plăcerea și

---

accentul cade pe datoria de „a ridica în slăvi Ego-ul". A se vedea de asemenea Zigmund BAUMANN, *Etica postmodernă*, traducere de Doina Lică, Editura Amacord, Timișoara, 2000.

[55] *Cf.* Ștefan ILOAIE, *Relativizarea valorilor morale. Tendințele eticii postmoderne și morala creștină*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, pp. 39-48.

[56] Vezi Roger BERTHOUZOZ, *Théologien dans le dialogue social*, présenté par Anto Gavric, OP, coll. Études *d'Éthique Chrétienne*, Academic Press Fribourg, 2006, p. 183.

[57] Roger BERTHOUZOZ, *Théologien dans le dialogue social*..., p. 183.

[58] Roger BERTHOUZOZ, *Théologien dans le dialogue social*..., p. 183.

[59] *Cf.* Ștefan ILOAIE, „«Fuga de sine însuși» sau însingurarea și autonomizarea omului modern", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, LVII (2012), nr. 1, p. 240.

prin care insul contemporan să se distingă social și să își declare propria individualitate. La limită, putem remarca că, din punctul de vedere al teologiei morale, în societatea contemporană și, în mod cât mai concret, în cea de consum, individul este la rândul său idolatrizat, adulat, chiar pseudo-divinizat.

Idolatrizarea individului în contemporaneitate nu presupune altceva decât iubirea exagerată pe care omul modern o manifestă față de sine, față de propria persoană, prin cultivarea unei imagini de sine cât mai pozitivă cu putință ca mod de a se distinge de ceilalți semeni, a unui trup cât mai tânăr și mai sănătos, atitudini și griji existențiale, care concepute drept scopuri în sine și neasumate prin credință, se traduc de foarte multe ori prin distanță și indiferență în raport cu semenii noștri. Însă este necesar să vedem și cum se produce ceea ce denumim a fi tendința spre idolatrizare a individului contemporan.

De exemplu, studiile din domeniul sociologiei ne confirmă această tendință de idolatrizare a individului în lumea contemporană, chiar dacă termenul uzitat pentru a descrie acestă realitate nu este neapărat cel de idolatrie. Pentru a surprinde idolatrizarea individului, sociologii apelează, în schimb, la anumite metafore sau figuri mitologice celebre a căror mesaj transmite, în esență, tocmai ceea ce am afirmat mai sus. În acest sens, sociologi precum Christopher Lasch[60] și Gilles Lipovetsky[61], descriind condiția individului în cultura contemporană, vorbesc, pornind de la premise similare, de tendința tot mai pronunțat narcisistă a indivizilor în ultimele câteva decenii. Considerăm că, din punctul de vedere al teologiei morale, astfel de analize sunt extrem de utile demersului nostru și reprezintă un argument întemeiat în sprijinul tezei pe care vrem să o susținem.

---

[60] Vezi Christopher LASCH, *The culture of narcissism. American Life in a Age of Diminishing Expectations*, W. W. Norton & Company, New York / London, 1979, pp. 31-50. A se vedea și Christopher LASCH, *The Minimal Self. Psychic Survival in a Troubled Times*, W. W. Norton & Company, New York / London, 1984.

[61] Vezi Gilles LIPOVETSKY, „Narcisse ou la stratégie du vide", în: revista *Réseaux*, 1986, vol. 4, nr. 16, pp. 7-41. Studiul este un extras din cartea sociologului francez intitulată *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, coll. Essais CCXXV, Éditions Gallimard, Paris, 1983.

Cultural vorbind, narcisismul, ca fenomen psihologic, dar și ca realitate socială, ne trimite cu gândul la figura mitologică a lui Narcis, care, conform mitologiei grecești, își admira chipul privindu-l în luciul unei ape. Preluat de către psihanaliză, acest mit este folosit de către reprezentanții acestui domeniu pentru a explica dorința oamenilor de iubire exagerată de sine. Mai mult, în cultura contemporană s-a identificat un nou stadiu al narcisismului, un stadiu activ nu doar contemplativ, în sensul în care individul contemporan își făurește propria sa imagine despre sine, despre trupul său etc. Așadar, proprie fenomenului narcisismului contemporan este ajustarea lumii exterioare în funcție de așteptările și dorințele fiecărui ins în parte, care își creează astfel propria lui lume diferită de a celor din jur.

3.3.1. Narcisismul și trupul la Christopher Lasch

În ceea ce îl privește pe Christopher Lasch, scriind la sfârșitul deceniului al șaptelea al secolului trecut, o perioadă critică pentru societatea nord-americană, sociologul american identifica cultura americană cu o cultură a narcisismului. Polemizând cu alți autori contemporani lui care s-au aplecat asupra studierii fenomenului narcisismului în societatea americană, Lasch le reproșează acestora că au pierdut din vedere tocmai dimensiunea psihologică a fenomenului și au acordat acestuia un sens mai degrabă moralizator și banal, văzând în narcisism o „metaforă a condiției umane” în general[62]. Pentru autorii vizați de Lasch, fenomenul narcisismului a ajuns să fie un sinonim al egoismului care există în natura umană, un simbol al iubirii de sine a omului. În schimb, pentru Christopher Lasch, narcisismul specific culturii americane contemporane lui reprezintă, înainte de toate, o formă de sensibilitate patologică[63], o tulburare de personalitate, cauzată

[62] Christopher Lasch, *The culture of narcissism*..., pp. 31-33. Între autorii criticați de Lasch se numără Erich Fromm, care a analizat narcisismul în cartea sa intitulată *The Heart of Man*, și Shirley Sugerman, cu scrierea *Sin and Madness: Studies in Narcissism.*

[63] Christopher Lasch, *The culture of narcissism*..., p. 33: „For this critics, narcissism remains at it loosest a synonym for selfishness and at its most precise

în rândul oamenilor de decadența morală și socială care începuse să caracterizeze societatea americană la cea vreme. Astfel că, analizând fenomenul narcisimului, sociologul american intenționează să vadă dincolo de efectele de suprafață ale narcisimului, să pătrundă mai în adânc la adevăratele lui cauze.

Dacă Christopher Lasch aduce în discuție înțelesul pe care narcisismul îl are în domeniul psihanalizei, scopul autorului nu este altul decât acela de a îi face conștienți, pe autorii cu care polemizează, de implicațiile pe care narcisismul ca manifestare le are în societate și de gravitatea acestuia din punct de vedere psihologic. Așadar, pe urmele psihanalizei freudiene, Lasch argumentează că narcisismul este o formă de apărare a individului în fața unei societăți americane care a pierdut sensul existenței și al istoriei[64]. Pentru Christopher Lasch, factorii culturali, politici dar și cei economici sunt responsabili pentru apariția narcisismului. Întrucât oamenii au început să se confrunte cu provocări sociale și culturale care au destabilizat starea lor existențială, în lipsa altor certitudini ferme și a unei crize spirituale și religioase care se acutiza, aceștia au început să se replieze asupra sinelui, să fie interesați mai mult de bunăstarea lor personală decât de binele comun. Astfel, individul contaminat de microbul narcisismului își proiectează, în mod exagerat, o imagine favorabilă despre sine, despre frumusetea sa, despre calitățile pe care le are, dezvoltă, putem spune, o formă de autism social. Cu alte cuvinte, rupe orice legătură cu orizontul moral și cu ordinea socială în care viețuiește.

Sociologul american trece în revistă și caracteristicile pe care le are narcisismul. Între acestea, el amintește de valorificarea și trăirea, de către indivizi, a clipei prezente și de refuzul de către aceștia atât a trecutului, adică a oricărei forme de tradiție, cât și a viitorului, adică, moralicește vorbind, a responsabilității pentru acțiunile săvârșite. De asemenea, cultura narcisistă este ilustrată, în viziunea lui Lasch, de proliferarea și popularizarea unor

a metaphor, and nothing more, that describes the state of mind in which the world appears as the mirror of the self."

[64] Christopher Lasch, *The culture of narcissism*..., p. 5.

moduri de gândire psihologizante, a unor mișcări de reînnoire a conștiinței („new consciousness movements"). Reprezentând o formă de terapie pseudo-spirituală, toate aceste direcții de gândire urmăresc îmbunătățirea psihică („psychic self-improvement") a individului, îl ajută pe acesta să își regăsească sinele într-o lume care și-a pierdut orice repere spirituale și morale. Desigur, rezultatul acestor practici și mișcări psihologizante constă în alimentarea tendinței spre narcisism a persoanelor, a cultivării unei forme de egolatrie care este sinonimă cu idolatrizarea. Totodată, sociologul american face referire și la faptul că individul societății americane recurge la diferite substanțe psihedelice, la droguri de diferite categorii, care să-i confere o stare de cvasibeatitudine. Narcisismul pe care Lasch îl descrie are din această perspectivă și repercusiuni asupra felului în care individul se raportează la trupul său și uzează de acesta.

Mai departe, în argumentația sa sociologul american recunoaște că narcisismul de care vorbește este favorizat și accentuat de apariția unei „societăți a spectacolului"[65], care pune individul în prim planul atenției[66]. Cu alte cuvinte, fenomenul narcisismului este o trăsătură specifică și a societății de consum, fiind încurajat de cultura și etosul consumerist. Christopher Lasch precizează în acest sens: „o cultură organizată în jurul consumului de masă încurajează narcisismul – pe care îl putem defini, pentru moment ca o dispoziție de a vedea lumea ca o oglindă, mai exact ca o proiecție a fricilor și dorințelor cuiva – nu pentru că îi face pe oameni să fie lacomi și încrezători, ci deoarece îi face să fie slabi și dependenți. Consumerismul subminează încrederea oamenilor în capacitatea lor de a înțelege și de a modela lumea și de a-și asigura propriele lor nevoi[67]".

După cum am putut să observăm, descrierea pe care Christopher Lasch o face cu privire la fenomenul narcisismului este

---

[65] O analiză detaliată a societății spectacolului găsim la Guy Debord, *Societatea spectacolului*, trad. din fr. de Cristina Săvoiu, Editura RAO, 2011.

[66] Christopher Lasch, *The culture of narcissism*..., p. 32.

[67] Christopher Lasch, *The Minimal Self*..., p. 33. Întrucât cartea sociologului american nu a fost tradusă în română, traducerea citatului din engleză ne aparține.

una mai degrabă negativă, văzând în această atitudine specifică societății americane o formă de patologie, altfel spus o boală. Considerăm că, din punct de vedere moral, însăși critica pe care sociologul american o face cu privire la narcisism ne dovedește că acesta din urmă, indiferent de cauzele care se află la originea lui, caracterizează modul de a fi al oamenilor din societatea contemporană, descrie starea lor existențială dar și religioasă, spune pe nume unui mod de a fi al omului postmodern care în limbaj religios și moral constituie o formă de boală spirituală. Ca o concluzie, suntem de părere că sociologul american surprinde modul în care individul este idolatrizat de către societatea contemporană, felul în care omul modern restrânge întreaga existență la propria persoană și, precum Narcis odinioară, încearcă să modeleze lumea înconjurătoare după chipul său, ignorând prezența semenilor. Iar un rol important în acest fenomen îl are și înțelegerea propriei corporalități.

3.3.2. Noua ordine morală, narcisismul și trupul la Gilles Lipovetsky

Fenomenul narcisismului a fost analizat, în repetate rânduri, și de către sociologul francez Gilles Lipovetsky, mai ales în contextul mai larg al noii ordini morale hipermoderne, dar și în legătură cu emergența societății de consum. Concluziile la care autorul a ajuns se dovedesc a fi foarte pertinente în ceea ce privește creionarea psihologiei narcisiste a omului contemporan, a implicațiilor acesteia în planul eticii contemporane, precum și a neajunsurilor narcisismului atât în planul vieții personale a individului, cât și în acela al relațiilor interumane.

În opinia sociologului francez, „figura mitică sau legendară" a lui Narcis a ajuns să desemneze marca identitară a generației actuale, filtrul simbolic prin care trebuie să interpretăm și să înțelegem prezentul[68]. Dezvoltând o remarcă care îi aparține lui Christopher Lasch, potrivit căreia narcisismul reprezintă unul din subiectele actuale în cultura americană, Lipovetsky este con-

---

[68] Gilles LIPOVETSKY, „Narcisse ou la stratégie du vide", p. 9.

vins că trebuie să vedem în apariția fenomenului narcisismului consecința reală a unei „mutații antropologice care se petrece sub privirile noastre”[69]. Din acest punct de vedere, narcisismul este necesar să fie interpretat, susține sociologul francez, ca un „nou stadiu al individualismului”. În acest sens, este limpede că pentru Lipovetsky cei doi termeni, narcisismul și individualismul, exprimă aceeași realitate, fapt pentru care, pe parcursul analizelor sale, referirea la unul dintre aceste fenomene implică în mod automat subînțelegerea celuilalt.

Noutatea fenomenului narcisismului este exprimată de același autor în următoarele cuvinte: „narcisismul desemnează emergența unui profil inedit al individualismului în ceea ce privește relația sa cu sine însuși și cu propriul trup, cu semenii, cu lumea și cu timpul, în momentul în care «capitalismul» autoritar cedează locul unui capitalism hedonist și permisiv”[70]. Cu alte cuvinte, în viziunea sociologului francez, ceea ce particularizează narcisismul, ca etapă prezentă a individualismului postmodern, este caracterul său într-un fel radical prin raportare la vechile valori și principii individualiste, făcând loc unui „individualism pur”. Gilles Lipovetsky ne informează, de asemenea, că manifestările narcisismului sunt visibile mai ales în planul axiologic, unde are loc o schimbare substanțială la nivelul normelor morale, dar și sociale după care individul epocii noastre înțelege să își ghideze viața. Potrivit sociologului francez, climatul moral al vremurilor postmoderne pe care le trăim este unul în care vechile datorii față de Dumnezeu, semeni sau societate au fost complet înlăturate sau chiar desființate. Noua ordine morală postmodernă nu mai este caracterizată de sacralitatea și sacralizarea virtuților, de eroismul „abnegației și a dezinteresului pur”[71]. Acest fapt dovedește că în vremurile de astăzi datoria și-a pierdut caracterul religios pe care îl avea altădată. Din punctul de vedere al teologiei morale, acest lucru este o consecință a fenomenului secularizării ca fiind o îndepărtare a omului de Dumnezeu și care are drept urmare

[69] Gilles LIPOVETSKY, „Narcisse ou la stratégie du vide”, p. 10.
[70] Gilles LIPOVETSKY, „Narcisse ou la stratégie du vide”, p. 10.
[71] *Cf.* Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei*…, p. 57.

o constantă negare a valorilor transcendente, în consecință și a datoriilor morale[72].

În societatea contemporană, constată mai departe Lipovetsky, morala datoriei și-a pierdut normativitatea și eficacitatea. În fapt, această realitate evidențiază „amurgul datoriei" la care se referă sociologul francez. Procesul dispariției „cultului datoriei" este surprins de autor în următoarele cuvinte:

> Cuvântul «trebuie» a fost înlocuit de îndemnul la fericire, obligația categorică a cedat întâietatea stimulării simțurilor iar interdiția absolută reglementărilor à la carte. Retorica sentențioasă a datoriei nu se mai află în centrul culturii noastre, am înlocuit-o cu solicitările dorinței, cu sfaturile psy, cu promisiunile de fericire și libertate aici și acum[73].

În acest sens, epoca istorică pe care o traversăm este denumită de către Lipovetsky ca reprezentând „perioada *postmoralistă*"[74], întrucât, constată autorul, „drepturile subiective, calitatea vieții și realizarea personală sunt acelea care orientează în mare cultura noastră și nu imperativul hiperbolic al virtuții"[75]. Prin urmare, etosul timpurilor hipermoderne privilegiază primatul individului, exaltă și glorifică binele personal, plăcerile imediate, instituie refuzul oricărei forme de sacrificiu în numele unei valori impuse din exterior, oricare ar fi aceasta. Gilles Lipovetsky subliniază în acest sens: „Societatea postmoralistă desemnează epoca în care datoria este edulcorată și anemiată, în care ideea sacrificiului eului și-a pierdut din punct de vedere social legitimitatea, în care morala nu mai pretinde să te dedici unui scop superior ție, în care drepturile subiective domină prescripțiile imperative, în care lecțiile de morală sunt însoțite de spoturi publicitare ce exaltă viața mai confortabilă, de soarele vacanței și de divertismentul mediatic. În societatea *postdatoriei* (s.n), răul este transformat în spectacol iar idealul prea puțin elogiat;

---

[72] Ștefan Iloaie, *Relativizarea valorilor morale*..., pp. 84-87.
[73] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*..., p. 58.
[74] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*..., p. 58.
[75] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*..., p. 59.

dacă viciile sunt veștejite în continuare, în schimb eroismul Binelui este aton"[76].

În termenii aceluiași sociolog francez, în „noua configurație postmoralistă"[77] specifică societății hipermoderne „triumfă o *morală nedureroasă* (s.n), stadiu ultim al culturii individualiste democratice debarasată de-acum încolo, în logica ei profundă, de moralism ca și de antimoralism". Așa se face că, aflat la antipodul moralei rigoriste și sacrificiale a datoriei, noul etos al societății contemporane, hipermoderne, deschide calea liberă, din perspectivă teologică, unei permisivități morale generalizate. În fapt, sociologul francez a și vorbit în această privință de o „mutație postmoralistă"[78] așa cum precizam mai sus. Răsturnarea de situație la nivelul normelor morale este evidențiată de prioritatea pe care o primesc astăzi valori morale altădată considerate ca fiind secundare sau uneori chiar contestate.

La aceste considerente de mai sus se mai adaugă și faptul că permisivitatea morală, pe care o proclamă era postdatoriei, face ca să dispară granița dintre bine și rău, dintre ceea ce este permis și ceea ce este interzis din punctul de vedere moral. Permisivitatea morală înlătură orice fel de constrângere, la nivel axiologic apare relativismul moral, nu mai există norme absolute, ci doar cele relative și relativizante. Un exemplu demn de remarcat al acestei mutații morale, pe care sociologul francez îl aduce în discuție, vizează modul în care plăcerea, cu precădere cea a trupului, este legitimată, reprezentată și practicată în societatea postmodernă. Afirmațiile lui Gilles Lipovetsky sunt grăitoare în această privință. Redăm în continuare, mai pe larg, un pasaj foarte sugestiv în acest sens:

---

[76] Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei*..., p. 59. Într-un alt loc al cărții sale sociologul francez definește societatea postmoralistă astfel : „o societate ce repudiază retorica datoriei austere, intergrale, manicheiste și, în paralel, legitimează dreptul individual la autonomie, la dorință, la fericire. Societate ușurată în adâncul ei de predicile maximaliste și care nu acordă credit decât normelor nedureroase ale vieții etice. De aceea nu există nici o contradicție între resurecția tematicii etice și logica postmoralistă, etica aleasă neimputând nici un sacrificiu major, nici o depășire de sine", p. 21.

[77] Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei*..., p. 59.

[78] Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei*..., p. 60.

> Nicăieri însă nu este atât de vizibilă (*mutația postmoralistă n.n*) ca în domeniile relative la reprezentările și practicile plăcerii. În câteva decenii am trecut de la o civilizație a datoriei la o cultură a fericirii subiective, a distracțiilor și a sexului: *cultura iubirii de sine (self-love)* (s.n) este aceea care domină în locul vechiului sistem de represiune și control al moravurilor, exigențele privitoare la renunțare și la austeritate au fost masiv înlocuite de norme de satisfacere a dorinței și de realizare intimă, aceasta este ruptura cea mai spectaculoasă a ciclului postmoralist. Fără îndoială, odată cu epoca Luminilor fericirea a reușit să se impună ca un ideal social, dar, în ierarhia valorilor ca și în normele sociale efective, ea s-a trezit împinsă pe un plan secund, de vreme ce depindea de ordinea superioară a datoriei care impunea uitarea de sine. Această reglementare a primului moment democratic aparține trecutului: epoca noastră a răsturnat ierarhia moralistă a finalităților, în parte plăcerea a devenit autonomă față de regulile morale, fericirea subiectivă este aceea care irigă în mare cultura cotidiană[79].

Așadar, așa cum putem să sesizăm din pasajul citat, în societatea contemporană, noua etică postmoralistă este caracterizată de dimensiunea ei hedonistă, acordând o atenție aparte plăcerilor și, în consecință, o valoare aproape absolută trupului omenesc. Dacă în epoca datoriei trupul și pornirile trupești erau „disciplinate” în vederea depășirii de sine spre un scop transcendent, în societatea hipermodernă trupul este cel care este glorificat, etalat, iar plăcerile sunt râvnite și căutate cu orice preț. Îndeosebi, subliniază sociologul francez, această etică postmoralistă, hedonistă, permisivă și orientată înspre căutarea plăcerilor trupești se afla la baza societății consumeriste, în care predomină „o cultură materialistă și hedonistă întemeiată pe exaltarea eului și pe trăirea voluptăților efemere”[80].

Sociologul francez concluzionează cu privire la apariția unei civilizații a plăcerilor că: „S-a făurit o nouă civilizație care nu se mai străduiește să înăbușe dorința, ci să o exacerbeze și să o deculpabilizeze: bucuria clipei, templul eului, al trupului și al con-

[79] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei...*, p. 60.
[80] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei...*, p. 62.

fortului au devenit noul Ierusalim al timpurilor postmoraliste"[81]. Ca o încheiere la cele prezentate, sociologul Gilles Lipovetsky surprinde în analizele sale modul în care individul este ridicat în slăvi de către societatea contemporană, hipermodernă. El denumește această realitate narcisism sau iubire exagerată de sine a omului modern. Acesta arată cum că din punct de vedere etic normele care primează în clipa de față sunt exate pe valorificarea și trăirea plăcerilor, pe confortul material și pe fericirea procurată cât mai ușor. Ceea ce constată autorul este și existența unui „imperativ narcisic"[82] foarte prezent în cultura contemporană. Din perspectivă creștină, considerăm că această tendință narcisistă, întâlnită atât de frecvent în cultura și societatea hipermodernă pe care o prezintă Lipovetsky, constituie o formă de idolatrie atât a individului cât și a trupului acestuia.

3.4. Trupuri performante: competitivitate, narcisism și depășire de sine

Pe lângă idealurile de frumusețe, tinerețe, perfecțiune, suplețe și multe altele ce definesc noul imaginar corporal, dorința de a avea un trup performant s-a impus în societatea contemporană ca o datorie morală. Oarecum firesc, performanța ce se așteaptă astăzi de la corp poate fi înțeleasă prin includerea ei în direcția generală a societății capitaliste care a făcut din competiție și autodepășire două principii de guvernare și de evaluare de bază ale oricărei activități economice, sociale, existențiale. Din această perspectivă, ideea unei perfecționări continue în vederea obținerii unor rezultate din ce în ce mai bune se aplică nu numai în ceea ce privește munca, ci s-a extins și asupra trupului.

Pentru a obține un trup performant fiecare individ este somat să-și valorifice potențialurile de formă, frumusețe, sănătate sau sexualitate de care dispune[83]. Un trup performant înseamnă astăzi

[81] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*..., p. 62.
[82] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*…, p. 67.
[83] Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală*…, pp. 238-239.

un trup puternic, caracterizat de anduranță, ale cărui calități fizice sunt cultivate prin intermediul a numeroase practici sportive recreative (body building[84], jogging, aerobic, fitness[85] etc.), prin regimuri alimentare severe sau, mai nou, prin medicamentație și intervenții chirurgicale. Dincolo însă de toate acestea, după Isabelle Queval, în spatele dorinței unui trup performant se află întotdeauna dorința, și mai profundă, a unei depășiri de sine, care în zilele noastre se materializează la nivelul trupului, prin grija unei îmbunătățiri și „perfectibilități infinite" a acestuia[86].

Dintre toate aceste mijloace de realizare a unui corp performant, sportul a jucat începând din secolul al nouăsprezecelea încoace un rol determinant în ceea ce privește conturarea dorinței de autodepășire a omului postmodern. Cu toate că această dorință de autodepășire a omului prin cultivarea trupului a fost evidențiată la început, fiind totuși atașată unui program moral, ea a pregătit terenul, așa cum vom vedea în paginile care urmează, pentru schimbările de percepție asupra sensului sportului ce au urmat în secolul al douăzecilea[87].

Este meritul sociologului francez Jacques Ulmann[88] de a semnala faptul că, deja în reflecțiile pedagogice ale lui Kant, activitățile sportive au fost încorporate unui proces moralist[89].

---

[84] Jean-Jacques Courtine, „Les stakhanovistes du narcisisme", în: *Communications*, 56 (1993), pp. 225-251. Autorul analizează contextul american care a permis dezvoltarea unei culturi a trupului centrate pe figura body-builder-ului, întruchipare a cultului narcisismului specific anilor 1980.

[85] Vezi Roberta Sassatelli, „Interaction order and beyond: a field analysis of Body culture within Fitness gyms", în: *Body and Society,* 5 (1999), nr. 2-3, pp. 227-248.

[86] Vezi Isabelle Queval, „Éducation, santé, performance, à l'ère de la perfectibilité infinie du corp", în: *Carrefours de l'éducation*, 32 (2011), nr. 2, pp. 17-30.

[87] Isabelle Queval, „Axes des réflexion pour une lecture philosophique du depasemenet de soi dans le sport de haut niveau", în: *Science et Motricité*, 52 (2004), nr. 2, pp. 56-57.

[88] *Cf.* Jacques Ulmann, *De la gymnastique aux sports modernes. Histoires des doctrines de l'éducation physique*, coll. *Histoire des Sciences. Textes et études*, Vrin, Paris, ^{3}2004, pp. 278-281.

[89] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei...*, p. 127.

Renumitul filozof de la Königsberg includea gimnastica între datoriile de sine ale omului și considera că aceasta are rolul de a-l fortifica pe om și de a-i perfecționa calitățile corporale. În aceeași epocă, un cunoscut instructor de gimnastică german[90] insista asupra valorii morale a educației sportive capabile de a regenera tineretul și întreaga națiune germană. Dar virtuțile morale ale sportului sunt recunoscute tot în aceeași perioadă și de unii autori francezi care subliniază rolul important al gimnasticii în cultivarea sentimentelor generoase, a caracterului de pildă, țelul gimnasticii incluzând călirea voinței, depășirea de sine, construirea unei lumi mai armonioase[91]. Așadar, pe lângă dimensiunea recreativă a sportului, autorii mai sus menționați prevăd și o dimensiune morală a acestuia, încurajarea practicării sportului având la bază tocmai dezvoltarea calităților morale ale tinerilor sau a celor care îl practică.

După Gilles Lipovetsky, valoarea morală atribuită sportului s-a diluat însă odată cu apariția și dezvoltarea societății hipermoderne. În epoca postdatoriei sportul nu mai este valorificat pentru virtuțile sale morale, ci pentru senzațiile corporale pe care le produce oamenilor. Ceea ce primează în contemporaneitate în activitățile sportive este mai mult căutarea plăcerii și experimentarea de sine decât întărirea unor calități morale. Așa se face că sportul devine din ce în ce mai mult o formă de divertisment. Își face apariția *sportul-spectacol*[92]. Apoi, sportul reprezintă o manieră de punere în scenă a propriei individualități, fiind subordonată unei sensibilități narcisice. În contextul amurgului datoriei, legitimarea sportului nu mai vine din partea unui ideal al virtuților, ci emoția corporală, pleiada de senzații și plăceri, forma fizică și starea psihologică sunt cele care îi dictează legitimitatea. De aceea, în opinia lui Lipovetsky, „sportul a devenit una din emblemele cele mai sem-

[90] Este vorba de Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852), cunoscutul pedagog german. În epocă, acesta a pus bazele unui gimnaziu în aer liber unde elevii praticau exerciții de gimnastică în scopul unei fortificări morale.

[91] Jacques Ulmann, *De la gymnastique aux sports modernes*…, pp. 292-300; Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*..., p. 127.

[92] Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală*…, p. 240.

nificative ale culturii individualiste narcisice centrate pe extazul corpului”[93]. Dacă noua etică a sportului – și dacă se poate vorbi de așa ceva – a păstrat ceva din vechea formare morală atribuită lui, acel lucru este rolul acestuia în ceea ce privește procesul de depășire de sine a omului. Urmând lui Gilles Lipovetsky am putea afirma că principiul autodepășirii omului, posibil de materializat azi prin intermediul sportului, ilustrează limpede paradigma postdatoriei, în sensul în care aceasta restrânge întreg rostul activităților sportive la glorificarea eului individului. Contează prea puțin înnobilarea unor calități morale sau revigorarea morală a unei categorii sociale. Primează în schimb performanța sportivă a individului ca mod de certificare a senzației acestuia de a fi.

Nevoia de performanță în activitatea sportivă traduce, în fond, dorința omului modernității târzii de autodepășire. Citându-l pe Nietzsche pentru care „voința de putere” presupunea voința de „a deveni stăpân, de a crește în cantitate, în forță”[94], Lipovetsky admite că euforia colectivă ce caracterizează publicul care asistă la competiții sportive se explică prin faptul că acesta are conștiința faptului că este martorul unor „manifestări excepționale a «voinței de victorie» care se concretizează prin facultăți și activități corporale optimizate”[95]. Remarca sociologului francez este pertinentă și surprinde admirația și vibrația publicului în fața unor concurenți care dovedesc performanțe fizice ieșite din comun, care sunt exemple vii de forță ridicată la cel mai înalt nivel sau care au ajuns la un randament maxim al corpului lor. Pentru privitori, cei care concurează trec drept eroi, întrucât au cerut și au primit totul de la trupul lor, au ridicat potențialul corpului lor la cele mai înalte cote, s-au autodepășit.

Ideea care se vehiculează este aceea că la această depășire de sine prin performanța corpului este chemat fiecare individ din lumea contemporană. Înmulțirea activităților fizice care pretind rezistență sau disciplina efortului sunt tot mai des întâlnite în

[93] Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei...*, pp. 128-129.

[94] Friedrich NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1995, p. 230.

[95] Gilles LIPOVETSKY, *Fericirea paradoxală…*, p. 240.

cotidian. Pentru a obține performanță de la trupul său, omul contemporan este dispus să se supună deseori la antrenamente epuizante și practici alimentare severe cu riscul „mortificării trupului” său. Forțând puțin interpretarea, am putea vedea în sălile de forță sau de fitness adevărate laboratoare în care unii dintre contemporani își lucrează „mântuirea” intramundană prin intermediul corpului[96]. În fond, am putea să identificăm în acestea o formă secularizată a postului și a ascezei creștine, însă spre deosebire de finalitatea religioasă, transcendentă a celor din urmă, cele dintâi au o finalitate imediată, limitată la planul orizontalității, la aici și acum. În sfârșit, este interesant totuși și demn de reținut cum depășirea de sine a omului nu poate să fie cu putință de conceput în afara unor exerciții sau dimensiuni ascetice, având aceasta chiar și un scop strict imanent, așa cum putem să deducem din analiza sensului activităților fizice cotidiene. Și am putea totodată reflecta asupra modului în care ideea de performanță a trupului din sportul actual este, în fond, o secularizare a ideii creștine de mântuire.

Într-o societate a individualismului exacerbat, principiul performanței în ceea ce privește trupul este la rândul lui adaptat nevoilor personale și psihologice ale fiecăruia. Faptul care contează cel mai mult este modul în care insul contemporan își gestionează în mod utilitarist capitalul corp tinzând spre optimizarea formei și a sănătății sau căutând emoțiile puternice generate de situațiile limită[97]. Dincolo de acestea, accentul cade în principal pe experiența de sine pe care individul o acumulează în urma confruntării, în ultimă instanță, cu limitele corpului său. De exemplu, căutarea acelor activități sportive care implică riscul, aventura, emoțiile puternice, nu are alt scop decât să testeze rezistența corpului.

Desigur, imperativul performanței nu poate fi gândit în absența competiției. A excela în ceea ce privește capacitățile fizice ale corpului, preocuparea de un „mai bine” al acestuia implică

[96] Vezi pentru mai multe detalii William James HOVERD, *Working out my salvation. The contemporary Gym and the Promise of „Self” transformation*, coll. *Sport, Cuture & Society 7*, Meyer & Meyer Sport (UK) Aarchen, Germany, 2005.

[97] Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei...*, p. 129.

raportarea și compararea cu ceilalți. Dacă această măsurare cu celălalt există, ea funcționează doar ca termen de comparație a ego-ului care se autoconstruiește progresiv și prin care acesta își sărbătorește propriul triumf. La mijloc întrezărim prezența unei sensibilități narcisice a individului modern care încearcă prin performanța la nivelul capacităților corpului să se autodepășească.

Aminteam la începutul acestui subcapitol că pentru Isabelle Queval dorința după un trup performant reprezintă în fond o căutare a individului postmodern de a se depăși pe sine. În perspectiva ei, în sport – și mai ales în cel la nivel înalt – regăsim concretizată una dintre ideile cardinale ale modernității și anume ideea de progres. Este admirabil cum această autoare încearcă să explice existența dezvoltării și funcționării fenomenului sportiv prin înscrierea lui în cadrul mai larg al unei schimbări de paradigmă sau a unei viziuni despre lume care a avut loc începând cu secolul al șaisprezecelea. Ea vede în sport „avatarul cel mai recent al ideii de progres". În timpurile hipermodernității, sportul constituie, crede autoarea, una dintre dovezile extinderii maxime la care a ajuns progresul modern, dar, în aceeași măsură, el este „laboratorul", locul predilect în care această idee poate să fie pusă în practică, experimentată în mod regulat. „În sport – accentuează Isabelle Queval – ideea de progres își găsește întruparea cea mai spectaculoasă"[98]. În ceea ce privește depășirea de sine – acest obiectiv major, ultim al sportului – Isabelle Queval face o scurtă remarcă plastică, dar sugestivă și foarte filosofică. Remarca se referă la faptul că cosmologia și antropologia modernă sunt în strânsă corelație. Astfel, după această autoare, principiul modern al depășirii de sine a omului – „o idee în expansiune" – nu ar fi altceva decât o reflectare în planul antropologic a teoriei cosmologice a universului în expansiune[99]. S-ar putea mult dezbate pe marginea acestor reflecții avansate de filosoful francez. Un gând însă care ne poate reține atenția este acela că prin optimizarea capacităților fizice omul caută ceva mai înalt, că există o tendință de transcendere a vieții care se dorește a fi împlinită chiar și prin sport.

[98] Isabelle QUEVAL, „Axes des réflexion...", p. 57.
[99] Isabelle QUEVAL, „Axes des réflexion...", p. 58.

Trecând în alt registru, optimizarea capacităților corporale în societatea hipermodernă atestă în aceeași măsură prevalența unei noi forme de narcisism[100], „un narcisism obsedat de recorduri, de mușchi și suprasolicitare anatomică"[101]. S-ar părea că pentru individul de astăzi dorința unei performanțe fizice a luat locul căutărilor hedonistice. Regimul ascetic ce caracterizează multe din activitățile desfășurate în vederea ameliorării randamentului corporal ar părea că alungă orice senzație de plăcere. În realitate însă s-ar putea vorbi mai curând de un hedonism narcisic izvorât din însăși plăcerea efortului sau ascezei profane[102] la care se expune individul atunci când caută să-și optimizeze capitalul corporal. În acest sens, persoana body-build-erului reprezintă, după Jean-Jacques Courtine, una dintre emblemele cele mai izbitoare ale acestui nou tip de narcisism, dar în același timp și a obsesiei de a obține de la corp performanța maximă[103].

Dincolo de aspectele menționate, am putea reține faptul că efortul sportiv este și un proces identitar. Prin sport individul încearcă să se autoconstruiască, punându-și în valoare capitalul corp. Gilles Lipovetsky avansa în acest sens ideea unui *egobuilding*, considerat de sociologul francez ca reprezentând „un productivism narcisic". Dacă ar fi să-i dăm crezare lui Lipovetsky, un lucru este cert: „niciodată în societățile moderne nu au existat atât de puține prescripții în ceea ce privește datoriile individului față de sine, niciodată acesta nu a muncit în asemenea măsură la perfecționarea propriului corp"[104]. Cu toate acestea, această

[100] Vezi Jean-Jacques Courtine, „Les stakhanovistes du narcisisme…", pp. 229-230.

[101] Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală*…, p. 241.

[102] Efortul pe care îl implică unele practici și diete contemporane a fost considerat de către unii autori ca prezentând multe trăsături comune cu ascetismul creștin. Cu toate acestea, există o mare diferență între cele două practici în privința finalității lor. Dacă asceza creștină conduce spre anumite țeluri care nu sunt pământești, ci spirituale, efortul care însoțește unele exerciții fizice actuale nu au altă menire decât fetișizarea sinelui. Vezi în acest sens Alayne Yates, *Compulsive exercise and the eating disorders: Toward an integrated teory of activity*, Brunner/Mazel, New York, 1991, pp. 10-13.

[103] Jean-Jacques Courtine, „Les stakhanovistes du narcisisme", p. 229

[104] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*..., p. 130.

obsesie a performanței corpurilor își are limitele, neajunsurile și decepțiile ei, și putem să le sesizăm din amploarea consumului de substanțe anabolizante care sunt întrebuințate de către unii oameni în vederea valorizării optime a corpului. Să fie dorința de perfecționare a propriului corp o sarcină mult prea mare?

3.5. Concluzii

Corpul a devenit cel mai prețios și mai valoros obiect de consum, în jurul reprezentării sale ca obiect al plăcerii și al bunăstării dezvoltându-se o variată și ofertantă piață a cosmeticelor, a esteticului, ce privilegiază forma suplă, tânără, cool, perfectă a trupului omenesc. În această perspectivă, în discursul consumerist reprezentarea corpului este însoțită mereu de o aură cvasi-religioasă, unii autori calificând trupul drept obiect prin excelență al mântuirii. Societatea de consum, pe de altă parte, transformă trupul într-un adevărat cult narcisic. Omul trebuie să investească bani, timp și efort pentru a avea un corp care să corespundă tot mai mult cerințelor societății. Trupul este capitalizat, devine patrimoniul corp, pe care fiecare om trebuie să-l întrețină sau să-l investească.

Pe fondul disoluției marilor povestiri, politice și religioase, corpul a ajuns pentru omul contemporan singura certitudine de care se agață pentru a-și defini sau a-și certifica identitatea. În epoca postmodernă trupul a devenit pentru insul zilelor noastre un proiect identitar aflat mereu „în construcție". Este epoca în care individul își negociază constant aparența fizică, în funcție de standardele care circulă în societate. Ceea ce omul așteaptă de la trup are o mare legătură și cu etosul postmoralist care pune un mare accent pe individualism, narcisism și hedonism. Strâns legată de etosul postmoralist este și ideea de a avea un trup performant, un trup care să traducă în realitate dorința narcisică de individualizare a omului postmodern. Cultura postmoralistă, o cultură a postdatoriei, pune accentul pe liberalizarea plăcerilor trupești, care nu mai deculpabilizează plăcerea, ci o exacerbează, face din plăcere un drum spre căutarea fericirii supreme.

Performanța corpului, atât în sportul de înalt nivel cât și în cel de masă, devine o formă de transcendență pseudo-religioasă, secularizată, care mobilizează tot mai mulți oameni în încercarea unei depășiri de sine. Ideea de a avea un corp tot mai performant deschide calea unei perfectibilități infinite a trupului. Oamenii urmează o serie de practici sportive recreative pentru a obține anduranța trupului, o rezistență ieșită din comun. Sunt vizate nu atât virtuțile morale ale sportului, cât senzațiile pe care acesta este capabil să le procure omului.

4. REFLECȚII
DESPRE TRUP ȘI SEXUALITATE
ÎN GÂNDIREA LUI MICHEL FOUCAULT

Scriitor fecund, filosof post-structuralist, istoric critic al sistemelor de gândire – așa cum însuși numele catedrei pe care o deținea la celebrul *Collège de France* îl recomanda auditorilor săi[1] –, gânditor provocator[2], etician[3], Michel Foucault (1926-1984) este autorul unei opere originale[4], intens dezbătute în rândurile criticilor, dificil de clasat în câmpul științelor sociale. Datorită metodologiilor inedite întrebuințate de autor, opera acestuia este situată la confluența filosofiei cu psihologia, istoria și sociologia[5]. De aceea, tocmai în virtutea acestor trăsături

[1] Numele catedrei lui Foucault la celebrul Collège de France din Paris se intitula „Histoire des systèmes de pensée". Catedra a fost inaugurată în 1970, iar Michel Foucault a predat aici până în anul 1984, anul dispariției sale pământești.

[2] Lynn Fendler, *Michel Foucault*, Bloomsbury, London / New Delhi / New York / Sydney, 2010, p. 3.

[3] O interpretare în cheie etică a operei foucaultiene ne oferă Timothy O'Leary, *Foucault and the Art of Ethics*, Continuum, London / New York, 2002. Vezi și Arnold I. Davidson, „Ethics as Ascetics: Foucault, The History of Ethics and Ancient Thougth" în: Garry Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, second edition, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2005, pp. 123-148.

[4] *Cf.* Barry Smart, *Michel Foucault*, coll. *Key Sociologists*, second edition, Routledge, London and New York, 2002, p. XII; a se vedea și Garry Gutting, „Michel Foucault: A User's Manual", în: Garry Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, p. 10.

[5] Dintre lucrările lui Michel Foucault amintim pe cele de referință: *Histoire de la folie à l'âge classique – Folie et déraison* (1954); *Naissance de la clinique – un archeologie du regard médical* (1963); *Les Mots et les Choses - un archeologie des sciences humaines* (1966); *La pensee du déhors* (1966); *L' archeologie du savoir* (1969); *Surveiller et punir* (1975), *Histoire de la séxualité*, 3 vol. (1976, 1984).

distincte, opera lui Foucault a fost caracterizată și apreciată de către sociologul Bryan Turner ca fiind „deosebit de inovatoate și de radicală”[6].

Deși lui Michel Foucault nu îi este atribuită titulatura de sociolog, el însuși refuzând un astfel de apelativ[7], totuși avându-se în vedere problematicile analizate în lucrările sale, concluziile la care autorul ajunge la sfârșitul investigațiilor sale științifice, dar, nu mai puțin, ecourile pe care ideile sale le degajă în rândul celorlalte domenii ale cunoașterii, se consideră că întreaga operă a gânditorului francez se dovedește a avea un puternic impact în ceea ce privește dezvoltarea teoriei sociologice în a doua jumătate a secolului al XX-lea[8]. Din acest punct de vedere, întreaga operă foucaultiană este interpretată și prezentată contemporanilor, de cele mai multe ori, prin prisma sociologiei și a conceptelor aferente acestei discipline. Așadar, fără a fi prin formația și pregătirea sa academică un sociolog, fiind în acest sens comparat cu alte personalități celebre precum Marx sau Weber[9], Michel Foucault este apreciat de către exegeții săi ca reprezentând una din „figurile cheie”[10] ale sociologiei contemporane. Și aceasta deoarece asemenea celor doi autori menționați adineauri, în cercetările sale, filosoful francez, pe de o parte, a radiografiat societatea modernă, descriind modul ei de organizare, a detaliat structurile sale de funcționare, iar, pe de altă parte, a trasat, la rândul său, noi piste de reflecție și a influențat cât se poate de profund atât modul de gândire cât și sensibilitatea contemporanilor săi.

În ultimul timp au început să fie publicate și interviurile, cursurile și schițele care au rămas de la Foucault, tocmai pentru a avea o privire de ansamblu asupra întregii operele foucaultiene.

[6] Bryan S. Turner, „Trupul în societatea occidentală: teoria socială și perspectivele ei”, p. 26.

[7] A se vedea Barry Smart, *Michel Foucault*, p. XVI.

[8] Peter Hamilton, „Editor's Foreword”, în: Barry Smart, *Michel Foucault*, p. VIII.

[9] Barry Smart, *Michel Foucault*, p. XVI.

[10] Majoritatea lucrărilor exegetice asupra operei lui Foucault îl plasează în rândul așa numiților „Key sociologists”.

În literatura de specialitate s-a remarcat, în egală măsură, faptul că influența și importanța majoră a gândirii și a operei foucaultiene se desprinde și din diversitatea receptării și interpretării acesteia în ultimele decenii. S-a arătat în acest sens că ideile cheie și tipul de analiză specifică lui Foucault au pătruns în domenii cât se poate de distincte și de variate precum arhitectura, geografia, dreptul, politica ori studiile religioase[11]. Este evidentă, de asemenea, contribuția semnificativă pe care Foucault a exercitat-o asupra dezvoltării și conturării mișcării feministe, îndeosebi asupra acelor chestiuni privitoare la problema identității, a sexualității feminine și a trupului femeii în contemporaneitate[12]. Strâns legat de mișcarea feministă, un alt curent cultural contemporan, cel al teoriei genului (gender theory), foarte problematic din punctul de vedere al moralei creștine, și având-o ca promotoare pe profesoara americană de filosofie Judith Butler[13], își găsește punctul de plecare de asemenea în reflecțiile lui Foucault cu referire la relația dintre sexualitate și construcția identității sexuale.

Așadar, în contemporaneitate, receptarea critică a scrierilor și ideilor lui Foucault pare să fie covârșitoare în varii domenii, suscitând reacții și interpretări pe măsură. Contestat de unii exegeți pentru inacuratețea referințelor istorice la care face trimitere[14], revendicat de alți autori ca punct de sprijin al propriilor lor argumente și teorii, Michel Foucault rămâne un gânditor important care a marcat și continuă să marcheze cultura umanistă a ultimelor decenii, influența covârșitoare a scrierilor lui continuând să crească și în zilele noastre.

---

[11] Vezi Barry SMART, *Michel Foucault*, p. XIII.

[12] Sara MILLS, *Michel Foucault*, coll. *Routlegde Critical Thinkers*, Routledge, London and New York, 2003, pp. 90-94. Autoarea amintește ideile câtorva teoreticiene ale mișcării feministe care au fost inspirate de scrierile lui Foucault.

[13] Vezi Judith BUTLER, *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London and New York, second edition, 1990.

[14] Allan MEGILL, „The reception of Foucault's work by Historians", în: *Journal of the History of Ideas*, 48 (1987), pp. 117-141, aici pp. 132-134; Hubert L. DREYFUS, Paul RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, second edition, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, p. 126.

În general, Barry Smart apreciază că particularitatea și originalitatea operei lui Michel Foucault rezidă în faptul de a prezenta maniera în care au luat naștere „formele moderne ale vieții sociale”[15], de a specifica apoi care este impactul acestora asupra modului de existență al omului modern, dar și asupra formării sale în calitate de subiect. Sub acest aspect, scopul cercetărilor întreprinse de Foucault este, așa cum însuși filosoful francez mărturisea la un moment dat, acela de a înfățisa contemporanilor „genealogia subiectului modern ca realitate istorică și culturală”[16]. Prin urmare, ceea ce Michel Foucault propune în scrierile sale este să ne ofere o „istorie a prezentului”[17], respectiv o „hermeneutică a subiectului” modern luând ca punct de plecare cercetarea și interpretarea unor evenimente de la începutul modernității, a unor discursuri și practici culturale care au marcat decisiv ori care au transformat sau cristalizat identitatea omului contemporan. În continuare, ne vom referi la una dintre temele mari pe care Michel Foucault o abordează în cercetările sale. Este vorba de reflecțiile sale despre trup, pe care însă le vom analiza împreună cu alte două teme prezente în scrierile foucaultiene: sexualitatea și dorința.

Ne-am oprit atenția asupra acestui subiect al trupului la Foulcault din mai multe considerente. Întâi de toate, așa cum sugerează majoritatea exegeților operei sale, reflecțiile lui Foucault despre trup, sexualitate și dorință au influențat foarte mult mentalitatea societății contemporane despre individ și despre felul în care acesta se înțelege pe sine ca subiect. În al doilea rând, așa cum am precizat mai sus, unele dintre ideile lui Foucault despre sexualitate și trup au fost însușite și dezvoltate de mișcări sociale și culturale precum feminismul sau curente ideologice precum

[15] Barry SMART, *Michel Foucault*, p. XIV.

[16] *Cf.* Michel FOUCAULT and Richard SENNET, „Sexuality and Solitude”, în: *Humanities* în review, vol. 1, D. RIEFF (ed.), Cambridge University Press, London, 1982, p. 9.

[17] Michel FOUCAULT, *Discipline and Punish. The Birth of The Prison,* translated from French by Alain Sheridan, Vintage Books, New York, 1977, p. 31; vezi și Garry GUTTING, „Michel Foucault: A User's Manual”, în: Garry GUTTING (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, p. 10: „the history of the present applies to all his histories”.

teoria genurilor care încearcă să înlocuiască, în societatea noastră postmodernă, valorile tradiționale și, în special, cele creștine privitoare la identitatea omului, la rolul sexualității umane, la rostul și însemnătatea familiei etc., oferind în schimb sprijin teoretic altor practici și atitudini contemporane față de trup, care din perspectivă teologică nu doar că sunt imorale, dar sunt și dăunătoare din punctul de vedere spiritual, fiind în contradicție vădită cu legea morală revelată. În al treilea rând, în opera sa târzie, subscriind opiniilor unor exegeți, putem susține că Michel Foucault, prin recursul la modul în care se desfășurau anumite practici ale trupului în epoca antichității greco-romane, schițează proiectul unei „etici a subiectivității"[18] care are în vedere disciplinarea dorinței sexuale și a trupului, ca modalități concrete prin care individul se autoguvernează și ajunge la cunoașterea de sine.

Considerăm că o prezentare a reflecțiilor lui Foucault cu privire la subiectul amintit este binevenită și din punctul de vedere al teologiei morale ortodoxe, deoarece ne ajută să înțelegem mai bine unele reprezentări și practici contemporane ale trupului, oferindu-ne apoi posibilitatea să răspundem pertinent și argumentat provocărilor acestora în societate. Menționăm că scopul nostru nu este de a oferi o prezentare exhaustivă a viziunii foucaultiene despre trup, ci acela de a puncta câteva dintre ideile sale despre trup, sexualitate și dorință, care ne invită să reflectăm asupra lor. Îndeosebi, ne vom concentra atenția asupra dezvoltării acestor teme în primul volum din trilogia dedicată istoriei sexualității.

4.1. Trupul în perspectiva foucaultiană. Generalități

Alături de subiecte provocatoare precum nebunia, cunoașterea medicală, închisoarea sau sexualitatea, trupul reprezintă pentru

---

[18] Lisa Downing, *The Cambridge Introduction to Michel Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge / New York / Melbourne / Madrid / Cape Town / Singapore / Sao Paulo, 2008, p. 87.

Michel Foucault o temă stringentă[19] de reflecție pe care o abordează în scrierile sale din mai multe perspective, și, întotdeauna, în relație directă cu unul sau altul dintre celelalte subiecte pe care le vizează în analizele sale. Trebuie subliniat de la bun început faptul că abordarea trupului în opera lui Foucault nu este una de factură fenomenologică, gânditorul francez nefiind interesat de modul în care eul ajunge, prin reducție metodică, să conștientizeze că este o ființă care are sau este un trup[20]. De fapt, Foucault și declară că nu este de acord cu metoda fenomenologică foarte populară în timpul său[21]. În schimb, el dorește mai mult să accentueze faptul că percepția subiectului modern vizavi de trupul său este, cel mai adesea, condiționată, pe de o parte, de maniera în care diversele instituții își exercită sau își imprimă puterea asupra indivizilor și, deci, inevitabil asupra trupurilor lor, iar, pe de altă parte, de reacția de rezistență a acestora din urmă din dorința de a-și exprima propria lor identitate.

Din această perspectivă, în reflecțiile sale M. Foucault articulează mai mult o viziune socio-politică asupra trupului și a sexualității (cel puțin în scrierile sale anterioare deceniului al șaptelea al activității sale la catedră, dar și după aceea), viziune însă cu ample ramificații și efecte concrete în planul vieții sociale a omului modernității, ca mai pe urmă, printr-un recurs la tehnicile trupului specifice culturii greco-romane și antichității târzii, să își focalizeze atenția asupra implicațiilor etice pe care le presupune faptul de a avea un trup în construcția subiectului modern.

Analizând concepția lui Foucault despre trup, sociologul Bryan Turner susține că într-o oarecare măsură aceasta se dorește a fi un răspuns dat raționalismului cartezian, care operând o distincție

---

[19] *Cf.* Mihail Neamțu, „Nașterea sinelui și dilemele modernității", în: *Studia Theologica*, III (2005), nr. 1, p. 1. Studiul este accesibil în varianta electronică la adresa http://www.studiatheologica.cnet.ro/ (accesat în 04. 08. 2016).

[20] Este binecunoscută distincția pe care întemeietorul fenomenologiei, Edmund Husserl, o face în scrierile sale între faptul de „a avea un trup" și faptul „de a fi un trup" sau între trup (*Leib*) și corp (*Körper*). Pentru mai multe detalii privind corporalitatea la Husserl vezi, în limba română, Cristian Ciocan, Întruchipări..., pp. 26-119.

[21] Barry Smart, *Michel Foucault*, p. XVI.

netă între rațiune și trup, a reprezentat un punct de cotitură, un pas important în istoria gândirii occidentale[22]: „revoluția carteziană, afirmă Turner, a acordat un statut privilegiat rațiunii ca definiție a persoanei («Gândesc, deci exist») și un statut neprivilegiat trupului care era considerat un aparat, o mașinărie". De aceea, până la un punct, prin cercetările sale Michel Foucault vrea să inverseze această situație și neagă în consecință centralitatea pe care rațiunea o deține în procesul de determinare a subiectivității omului, insistând în schimb asupra locului și importanței pe care trupul le dobândește în discursurile modernității. Împotriva unei tradiții carteziene care acorda trupului o însemnătate secundă, M. Foucault, utilizând o vastă documentație istorică și făcând o amplă muncă de arheolog, vrea să ne facă să conștientizăm că în modernitate trupul s-a bucurat dimpotrivă de o atenție sporită, în general la nivelul a ceea ce el numește instituții ale puterii: clinica, azilul, închisoarea, politicile sociale contemporane etc.

4.2. Trupul supravegheat: trupul ca țintă a relațiilor de putere

Trebuie să specificăm că în volume precum *A supraveghea și a pedeapsi* atenția gânditorului francez este concentrată asupra efectelor pe care exercitarea relațiilor de putere și de cunoaștere în cadrul instituției închisorii moderne le produce asupra trupurilor omenești, în scopul bine determinat de a obține acele „trupuri docile"[23], disciplinate, dar și utile din punct de vedere politic și economic[24]. Astfel, după Barry Smart,

> în opera lui Foucault o concepție despre trup, văzut ca o componentă centrală în procesul de exercitare a relațiilor de putere, a ocupat un loc important. Analizele genealogice revelează trupul ca un obiect al cunoașterii și ca o țintă pentru exercitarea puterii. Trupul este prezentat ca fiind localizat în câmpul politicului,

[22] Bryan S. Turner, *The Body and Society*..., p. 48.
[23] Michel Foucault, *Discipline and Punish*..., p. 120.
[24] Barry Smart, *Michel Foucault*, p. 69.

> investit cu relații de putere care îl fac docil și productiv și, deci, folositor din punct de vedere politic și economic. Această dominare a trupului și a forțelor acestuia este obținută prin intermediul unei tehnologii politice care constituie „o «cunoaștere» a trupului, care nu este neapărat o știință a funcționării lui, și o disciplinare a forțelor lui care este mai mult decât abilitatea de a le cuceri”[25].

În această lucrare în care analizează organizarea sistemului penitenciar la început de modernitate, gânditorul francez descrie modalitățile prin care trupul este, pe rând, pedepsit, supus unor regimuri severe de alimentație, pus la muncă, supravegheat, controlat, normalizat. În acest sens, trupul intră, potrivit lui Foucault, în vizorul unor tehnici pe care acesta le numește disciplinare și prin care, într-un prim pas, puterea instituțională este exercitată asupra trupului, iar, în al doilea pas, este obținută, tot prin intermediul acestor acțiuni disciplinare, o mai bună cunoaștere a trupului.

În ceea ce privește rolul acestor tehnici, Foucault sugerează că acesta constă în „a făuri trupul docil, care să poată să fie dominat, folosit, transformat și îmbunătățit”[26]. Convingerea gânditorului francez este, așadar, aceea că toate aceste metode disciplinare, care s-au dezvoltat în interiorul sistemului de organizare a închisorii în modernitate, sunt cele care au contribuit la „crearea” sau „producerea” trupului, în sensul că l-au transformat în obiect al cunoașterii umane, adică l-au obiectivat. Prin urmare, trupul este rezultatul unor forțe care acționează din exterior asupra lui, care îl „construiesc”, îl investesc cu o anumită semnificație. Departe de a fi doar un dat biologic, ceea ce dorește Foucault să ne facă să conștientizăm este ideea că trupul este un construct cultural. Prin acțiunea continuă de supraveghere a lui, prin examinarea atentă a părților din care este compus, trupul a devenit un obiect privilegiat de studiu al științelor despre om. Michel Foucault merge mai departe cu argumentația sa și susține că, prin intermediul tehnicilor disciplinare la care a făcut referire, nu numai că trupul a ajuns un obiect predilect de studiu al diferitelor științe, ci

[25] Barry Smart, *Michel Foucault*, p. 69.
[26] Michel Foucault, *Discipline and Punish*..., p. 136.

implicit, prin trup, individul însuși se naște ca subiect demn de investigație[27]. Descriind aceste tehnici disciplinare specifice sistemului carceral, în opinia unor interpreți precum Hubert Dreyfus și Paul Robinow, intenția lui Michel Foucault a fost accea de a ne prezenta „genealogia individului modern ca obiect”[28], plecând de la anumite practici sociale specifice unei perioade istorice date, în cazul acesta modernitatea, și care au pus în lumină trupul ca țintă a raportului dintre putere și cunoaștere. Întrucât scopul declarat al cercetărilor lui Foucault este, la urma urmelor, acela de a ne oferi o interpretare a condiției umane în contemporaneitate, merită să reținem o afirmație cu valoare concluzivă a autorului privitoare la destinul corpului astăzi: „Societatea noastră nu este una a spectacolului, ci a supravegherii: dincolo de suprafața imaginilor, are loc investirea în profunzime a corpurilor”[29].

Cu toate că în scrierea de care am amintit problematica trupului nu este tratată de către Foucault dintr-o perspectivă etică, totuși merită să reținem faptul că analizele sale cu privire la existența unor tehnici prin care trupul este supravegheat și disciplinat au fost preluate și valorificate în societatea contemporană devenind parte constitutivă a acelor discursuri și practici sociale care vizează trupul, glorificarea și experierea lui în viața de zi cu zi. Mai mult decât atât, desprinse de contextul în care au luat naștere, cel al mediului carceral, tehnicile disciplinare au primit în postmodernitate o puternică încărcătură etică, adică sunt considerate a fi mijloace indispensabile prin care trupul este pus în valoare, experimentat, edificat, etalat, idolatrizat. Aceste practici disciplinare și de supraveghere fac parte din conceptul mai larg al acelor „tehnici ale sinelui”, așa cum le denumește Michel Foucault, prin care individul se manifestă și se definește pe sine ca subiect.

---

[27] Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pp. 143-167.

[28] Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pp.143-167.

[29] Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, traducere și note de Bogdan Ghiu, Editura Humanitas, București, 1997, p. 307.

4.3. Sexualitatea și trupul

Începând cu primul volum din triologia sa *Histoire de la sexualité*, intitulat „La volonté de savoir”[30], perspectiva lui Michel Foucault cu privire la trup se modifică semnificativ[31], deoarece, după cum subliniază Barry Smart, argumentele și ideile care sunt prezentate constituie o provocare la adresa convențiilor sociale existente față de sexualitate și trup[32]. Deși nu abandonează teza potrivit căreia trupul este constituit ca urmare a unor măsuri de tip disciplinar și prin care puterea unei instituții se exercită asupra trupului, Michel Foucault intentionează să evidențieze, de această dată, modul în care sexualitatea, această forță misterioasă din lăuntrul ființei umane, reprezintă un alt gen de putere sau forță care determină omul să ia cunoștiință de propriul lui trup. În acest sens, cu acest prim volum care are în centrul lui problematica sexualității, M. Foucault lărgește după unii exegeți ai săi, precum Margo DeMello, concepția sa despre putere, evidențiind că trupul nu este doar o țintă a puterii sau a mediului în care puterea acționează cel mai eficace, așa cum am văzut adineauri, ci reprezință la rândul lui o sursă a acesteia[33].

Dacă în volumul dedicat modului de organizare a închisorilor am sesizat că Foucault caută să reliefeze faptul că trupul este, cultural vorbind, „construit”, descoperit prin intermediul unor tehnici de putere care acționează din exterior, începând cu acest volum introductiv al istoriei sexualității, gânditorul francez duce mai departe

[30] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1987. Titlul acestui volum introductiv al amplului proiect foucaultian privind „Istoria sexualității”, „*Voința de a cunoaște*” pastișează titlul unei scrieri postume aparținând filosofului Friedrich Nietszche, *Voința de putere*. Critica de specialitate a subliniat, de altfel, influența covârșitoare pe care filosoful german al nihilismului a exercitat-o asupra gândirii lui Foucault. La acesta din urmă, voința nietszcheeană de putere se transformă în voință de cunoaștere.

[31] Vezi Barry Smart, *Michel Foucault*, p. 89.

[32] Barry Smart, *Michel Foucault*, p. 89; Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, p. 168.

[33] *Cf.* Margo DeMello, *Encyclopedia of Body Adornment*, Greenwood Press, Westpont, Connecticum / London, 2007, p. 118.

această formulare și descrie – aducând în discuție detalierea unor numeroase practici sociale, referințe literare, exemple din experiența și practica medicinii moderne etc. –, contextul prin care sexualitatea devine, treptat, o problemă de bio-politică. Prin această sintagmă M. Foucault înțelege o politică socială sau statală a cărei finalitate este să mențină și să transforme viața biologică a omului.

Una dintre consecințele nemijlocite ale acestei bio-politici este, în viziunea filosofului francez, aceea de a „determina înmulțirea și diversificarea tehnicilor politice”[34] care vor investi trupul și tot ceea ce ține de buna funcționare a acestuia: sănătatea, hrana, condițiile de viață, natalitatea etc. Pentru Foucault, această concepție bio-politică asupra trupului predomină încă în societatea contemporană și în bună parte se află la baza sistemului capitalist. Miza ultimă a cercetărilor și analizelor lui Foucault constă în a evidenția faptul că transformarea sexualității într-o problemă a politicilor sociale constituie o modalitate concretă prin care omul își descoperă identitatea sa de subiect înzestrat cu sexualitate și cu corporalitate. Referindu-se la analizele lui Foucault despre sexualitate, Barry Smart concluzionează că:

> Volumele despre sexualitate nu constituie o istorie a comportamentului sau practicilor sexuale, nici o analiză a ideilor religioase, filosofice sau științifice prin intermediul cărora sexualitatea este reprezentată, ci, mai degrabă, tema centrală și unificatoare a acestora a fost aceea de a înlesni o înțelegere a formării și a dezvoltării experienței sexualității în societătile moderne occidentale, îndeosebi transformările prin care indivizii au ajuns să reflecteze despre ei ca „subiecți sexuați”[35].

Așadar, distanțându-se de concepția umanistă specifică peisajului cultural francez în care gânditorul francez a trăit și a gândit, acesta urmărește să prezinte o altă versiune a identității omului modern, refăcând, genealogic, traseul prin care individul modern ajunge la conștiința subiectivității sale prin intermediul măsurilor sociale sau politice care încercau să guverneze trupul. În conturarea acestei identități a omului modern, reglementarea

[34] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 125.
[35] Barry Smart, *Michel Foucault*, p. 89.

sexualității are, în viziunea lui Foucault, un rol capital, fapt pentru care în rândurile următoare vom prezenta reflecția acestuia despre sexualitate.

4.3.1. Critica ipotezei sexualității reprimate

Propunându-și să ofere o istorie a experienței sexualității în societatea occidentală modernă[36], Michel Foucault pleacă în demersul său, așa cum susține Lisa Downing, de la infirmarea unei imagini[37] foarte familiare în mentalul contemporanilor. Imaginea, pe care Foucault încearcă să o demonteze, este aceea a unei societăți occidentale moderne în care se spune că sexualitatea a fost și este, în continuare, reprimată[38]. Legat de acest fapt Barry Smart declară că ceea ce M. Foucault dorește să conteste în volumul introductiv al istoriei sexualității nu este existența istorică a unor forme particulare de sexualitate reprimată sau prohibită, ci valabilitatea generală a unei teorii a sexualității reprimate pentru explicarea și înțelegerea modernă, pe de o parte, a istoriei sexualității, iar, pe de altă parte, a raporturilor dintre putere și sex[39]. Cu alte cuvinte, ceea ce caracterizează în opinia lui Michel Foucault în modernitate raportul dintre putere și sexualitate nu este existența unei tendințe de reprimare a sexualității, ci evidența, în mod paradoxal și cât se poate de contrariant pentru mulți, a unei multiplicități a discursurilor despre sexualitate.

Potrivit lui Foucault, cei care invocă (deși autorul nu face referire nominală la aceștia)[40] și apără această teorie a reprimării

[36] Barry Smart, *Michel Foucault*, p. 89.

[37] *Cf.* Lisa Downing, *The Cambridge Introduction to Michel Foucault*, p. 87.

[38] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1987, p. 9. Am consultat și traducerea în engleză a istoriei sexualității. Vezi Michel Foucault, *The History of Sexuality. Volume 1. An introduction*, translated from french by Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1978. În continuare, atunci când vom cita, vom reda primul volum al istoriei sexualității făcând referire la subtitlul acestuia.

[39] Barry Smart, *Michel Foucault*, p. 90.

[40] Teoria sexualității reprimate în societatea contemporană a fost promovată de către adepții mișcărilor de eliberare sexuală de la începutul deceniului al șaptelea al secolului trecut în America și pe urmă în Franta. Susținătorii unei

sexualității în timpurile moderne ar susține că, începând cu secolul al șaptesprezecelea, au avut loc schimbări importante în ceea ce privește sexualitatea și maniera experienței ei. Până atunci, în privința practicilor sexuale exista, în societatea occidentală, o anumită permisivitate morală, lucru vizibil prin aceea că sexul nu constituia o chestiune învăluită de secrete, „cuvintele obscene erau pronunțate fără nicio reținere", în timp ce actele sexuale se petreceau fără a fi ascunse[41]. Cu alte cuvinte, exista față de lucrurile ilicite, față de „obscenitatea publică" ca să spunem așa, „o familiară toleranță"; era o perioadă în care trupurile erau etalate cu ostentație[42]. Situația s-a schimbat, însă, drastic odată cu secolul al șaptesprezecelea când a fost instaurat un „regim victorian" față de sexualitate. Treptat, sexualitatea a fost restrânsă la mediul familial, iar funcția ei a fost redusă la cea a procreației[43]. Devenit, între timp, factor important de decizie în materie de morală, cuplul familial se va impune, de acum înainte, ca model de urmat. Va fi cel care va prescrie normele de comportare față de sexualitate, cel care va pronunța adevărul într-o astfel de problematică sau va impune tăcerea cu privire la acest subiect[44]. Așadar, în societatea burgheză a secolului al șaptesprezecelea, sexualitatea necontrolată, permisivă, ar fi fost reprimată, evacuată din spațiul social, întrucât aceasta nu mai corespundea scopului măreț al familiei care era procreerea.

În acest sens, reprimarea sexualității se va fi produs, mai ales, prin condamnarea acesteia la non-existență, prin impunerea tăcerii față de această realitate sau chiar prin negarea ei. Reprimarea a constituit, din această perspectivă, instrumentul prin care puterea societății occidentale moderne a operat asupra fenomenului sexualității[45]. Impunându-și puterea, societatea a fost aceea

---

astfel de teorii au fost inspirați de scrierile unor psihanaliști precum Freud, Wilhelm Reich etc. Vezi în acest sens lucrarea lui Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution. Toward a self-regulating character structure*, translated by Therese Pol, Farrad, Straus and Giroud, New York, 1974.

[41] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 9.

[42] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 9.

[43] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 10.

[44] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 10.

[45] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 12.

care a trasat chiar și ceea ce oamenii trebuiau să știe în privința problematicii sexualității. În consecință, societatea a furnizat în acest domeniu cunoașterea și adevărul despre sexualitate. Mai mult, după susținătorii acestei viziuni, începutul reprimării sexualității în societatea modernă ar coincide cu apariția și dezvoltarea capitalismului, concepția sexualității reprimate găsindu-și în acesta din urmă atât o bază istorică solidă, cât și un fundament politic care să o justifice. Sexualitatea a fost, astfel, subordonată modului de producție, iar reprimarea ei dorită cu atât mai mult cu cât sexualitatea a fost declarată a fi „incompatibilă" cu imperativul și capacitatea de muncă[46]. Integrată în logica sistemului capitalist, sexualitatea devenea pe această cale o problemă de natură politică, întrucât de modul reglementării ei depindea buna funcționare a forței de muncă și a economiei. Iată, în consecință, încă un argument în plus pentru care sexualitatea trebuia să fie și a fost limitată la, cel mult, funcția ei procreativă.

Așa arată în linii mari imaginea societății occidentale moderne în care sexualitatea a fost și este, în continuare, reprimată, imagine pe care Michel Foucault își propune, așa cum am afirmat mai sus, să o infirme. După Foucault, această teorie a sexualității reprimate are cel mult un caracter ipotetic, fiind contrazisă, în mod vădit, de informațiile istorice extrem de abundente care ne arată că a existat, încă de la începutul modernității, o inflație a discursurilor despre sexualitate și, implicit, a discursurilor care au investit pe urmă trupul[47]. Gânditorul francez observa în acest

[46] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, pp. 12-13.

[47] „Eu aș vedea societatea noastră consacrată mai degrabă «expresiei» sexului decât reprimării lui. Să-mi fie iertat acest cuvânt devalorizat. Aș vedea Occidentul încrâncenat să smulgă adevărul sexului. Tăcerile, barajele, tăinuirile nu trebuie să fie subestimate; dar acestea nu au putut să ne formeze și să producă efectele lor redutabile decât pe fondul unei voințe de cunoaștere care străbate întreaga noastră raportare la sex. Voința noastră de cunoaștere atât de imperioasă și în care suntem atât de prinși, încât am ajuns nu numai să căutăm adevărul sexului, ci să-i pretindem propriul nostru adevăr" – *cf.* Michel Foucault, „Occidentul și adevărul sexului", în: *Theatrum Philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, coll. *Diaphora*, traducere de Bogdan Ghiu (partea I), Ciprian Mihali, Emilian Cioc și Sebastian Blaga (partea a II-a), ediție îngrijită de Ciprian Mihali, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2001, p. 459.

sens că o survolare asupra acestei perioade istorice a începutului de modernitate:

> indică că începând cu secolul al XVII-lea, „transformarea în discurs" a sexului, departe de a suferi un proces de restricție, a fost, dimpotrivă, ținta unui mecanism de incitație crescândă; că tehnicile de putere care au acționat asupra sexului nu au fost supuse unui principiu de selecție riguroasă, ci, din contră, unui principiu de diseminare și de implantare a unor sexualități polimorfe; că voința de cunoaștere nu s-a împotmolit în fața unui tabúu de netrecut, ci s-a încăpățânat – nu fără anumite erori, bine-nțeles – să alcătuiască o știință a sexualității[48].

Pasajul citat ilustrează cu destulă claritate intenția lui Foucault de a argumenta existența, în ultimele trei secole, a „unei veritabile explozii discursive" cu privire la sexualitate[49], a unei „fermentații discursive care s-a accelerat începând cu secolul al XVIII-lea"[50]. Ceea ce M. Foucault consideră a fi semnificativ de reținut este faptul că această proliferare a discursurilor despre sexualitate s-a produs îndeosebi la nivelul instituțiilor și a puterii. Michel Foucault subliniază și în cazul de față ideea sa conform căreia sexualitatea și trupul reprezintă o țintă a raporturilor de putere și, în consecință, un produs al acestora. Pentru prima dată, deci, sexualitatea ajunge să figureze ca o problemă de soluționat în cadrul agendei politice moderne. Sexualitatea, apreciază gânditorul francez, dispune de acum înainte de un mare viitor. Foucault menționează în acest sens următoarele:

> Esențialul îl reprezintă multiplicarea discursurilor despre sex în câmpul exercitării puterii înseși: o incitare instituțională de a vorbi despre sex, de a vorbi despre el din ce în ce mai mult;

---

[48] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, pp. 21-22.

[49] Referindu-se la același subiect al sexualității moderne, gânditorul francez declară: „Noi ne imaginăm cu plăcere că aparținem unui regim «victorian». Mi se pare că regatul nostru e mai degrabă cel imaginat de către Diderot în *Bijuteriile indiscrete*: un anumit mecanism, abia, vizibil, face să vorbească sexul într-o vorbărie aproape inepuizabilă. Noi suntem într-o societate a sexului care vorbește" – Michel Foucault, „Occidentul și adevărul sexului", p. 459.

[50] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, pp. 25-26.

încăpățânarea instanțelor puterii de a auzi despre acesta și de a-l face să vorbească el însuși despre modul articulării explicite și al detaliului acumulat la nesfârșit[51].

4.3.2. Mărturisirea păcatelor și sexualitatea

Pentru Michel Foucault un rol crucial în ceea ce privește dezvoltarea discursurilor moderne despre sexualitate l-a avut practica mărturisirii păcatelor, așa cum această rânduială a luat formă și se desfăsura în cadrul confesiunii romano-catolice, mai ales după Conciliul de la Trent (1563). Gânditorul francez argumentează că, după această dată, în pastorația catolică mărturisirea păcatelor carnale („l'aveau de la chair") cunoaște o evoluție vertiginoasă din cel puțin trei motive[52]. Întâi de toate, acest lucru se datorează faptului că în perioada Contra-Reformei, practica mărturisirii păcatelor se răspândește în toate țările catolice, iar apoi, în al doilea rând, această practică impune „reguli meticuloase ale examenului conștiinței personale"[53]. În al treilea rând, crede Foucault, rapida dezvoltare a aceleiași practici a mărturisirii păcatelor carnale trebuie pusă și pe seama priorității acordate dezvăluirii tuturor ispitelor și gândurilor trupești, deseori chiar în defavoarea altor păcate care erau mărturisite în cadrul tainei pocăinței[54]. Michel Foucault notează legat de aceste aspecte că:

---

[51] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, pp. 26-27.

[52] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 28. Vezi și Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*..., pp. 173-175.

[53] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 29.

[54] Într-un interviu avut cu L. Finas Michel Foucault afirmă, legat de contexul în care discursul modern despre sex s-a infiripat în cadrul confesiunii păcatelor, că „trebuie (...) să remarcăm, cred, că în inima pedepsei creștine stă confesiunea, deci, mărturisirea, examenul de conștiință, și prin aceasta o întreagă țesătură de cunoaștere și de discurs despre sex, care a indus o serie de efecte teoretice (de exemplu, marea analiză a concupiscenței în secolului al XVIII-lea) și practice (o pedagogie a sexualității, care a fost apoi laicizată și medicalizată)" – Michel Foucault, „Raporturile de putere trec în interiorul corpului", în: *Theatrum philophicum*..., p. 464.

> gândurile, dorințele, imaginile voluptoase, delectările, mișcările combinate ale trupului și ale sufletului, de acum înainte, toate acestea trebuiau să intre, și mai ales în detaliu, în jocul mărturisirii și al îndrumării spirituale. Sexul, potrivit noii pastorale, nu mai trebuie să fie denumit fără prudență; însă aspectele sale, corelațiile sale, efectele sale trebuie urmărite până în cele mai mici ramificații: o umbră într-o reverie, o imagine urmărită cu prea multă lentoare, o complicitate între mișcările trupului și complacerea spiritului: totul trebuia spus[55].

Prin urmare, în opinia lui Foucault schimbarea de percepție la nivelul experienței pastorale catolice cu privire la sexualitate, pe lângă faptul că socotește trupul ca fiind rădăcina tuturor celorlalte păcate, mai operează și o deplasare de accent dinspre *actul sexual* în sine înspre *intenția sau elementul declanșator* care se află în spatele acestuia, și anume: realitatea dorinței care produce tulburare omului. Fiind greu de perceput și de definit, dorința este considerată, în practica pastorală catolică, a fi un rău deoarece copleșește omul în întregime și pe căi cât mai variate, mai secrete, mai nebănuite[56]. Tocmai pentru că dorința reprezintă sursa răului, se impunea cu necesitate în practica pastorală examinarea conștiinței cât se poate de atent pentru a contracara pornirile imprevizibile ale dorinței. Pentru a justifica acest adevăr, Foucault citează un fragment sugestiv dintr-un teolog renumit al vremii respective, care îndemna la o scrutare globală a universului interior al omului:

> Examinați, deci, *spunea P. Segneri*, cu atenție, toate facultățile sufletului vostru, memoria, înțelegerea, voința. Examinați, de asemenea, cu precizie, toate simțurile voastre… Examinați, încă, toate gândurile voastre, toate cuvintele voastre, și toate acțiunile voastre. Examinați chiar până și dorințele voastre, ca să cunoașteți dacă, fiind treji, nu cumva ați consimțit la acestea. În sfârșit, să nu considerați că în această problemă atât de sensibilă și atât de periculoasă, lucrurile sunt mărunte și ușoare[57].

---

[55] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 28.

[56] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 28.

[57] P. Segneri, *L'instruction du pénitent*, traduction, 1695, p. 301, apud Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 29.

Prezentând aceste detalii de natură istorică, concluziile la care ajunge Michel Foucault sunt foarte inovatoare și provocatoare în același timp, dar, nu mai puțin, așa cum sunt de părere unii exegeți, foarte subiective[58]. Argumentul pe care îl susține Foucault este acela că la început de modernitate, în cadrul practicii pastorale catolice a mărtusirii păcatelor trupești, s-a dezvoltat proiectul unei discursivitățiii asupra sexului și asupra trupului. Departe de a fi o metodă pentru a pune capăt sau a ține în frâu cele mai ascunse manifestări sau asalturi ale dorinței, examinarea propriei conștiințe și mărturisirea gândurilor care aveau legătură cu trupul au alimentat, în mod paradoxal, propensiunea omului spre a voi să cunoască adevărul despre sexualitate și despre pornirile sale carnale[59]. Așadar, după Foucault, una dintre consecințele directe în planul uman, dar și în cel social a mărturisirii păcatelor, care implicau gânduri, dorințe, imagini, reverii de natură sexuală, a fost încurajarea unui anumit tip specific de discurs, a unei verbalizări[60] sau exprimări a propriilor dorințe, deopotrivă o curiozitate și o voință de a le cunoaște, de a le stârni, în sfârșit de a le declara legitime, încât este convins filosoful francez că în acest context și în acest fel a luat naștere:

> sarcina, aproape infinită, de a mărturisi, de a-ți mărturisi ție însuți, de a mărturisi altuia, pe cât de des cu putință, tot ceea ce poate să privească jocul plăcerilor, al senzațiilor și al gândurilor nenumărate care, prin intermediul sufletului și al trupului, au o oarecare afinitate cu sexul[61].

---

[58] Hubert L. DREYFUS, Paul RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*…, pp.143-167.

[59] Michel FOUCAULT, „Nu sexului rege", în: *Theatrum philophicum*..., p. 471: „Confesiunea, examenul de conștiință, o veritabilă insistență asupra secretelor și importanței cărnii nu au fost numai un mijloc de a interzice sexul sau de a-l alunga cât mai departe de conștiință, era o manieră de a plasa sexualitatea în centrul existenței și de a lega salvarea de stăpânirea mișcărilor ei obscure. În societățile creștine, sexul a fost ceea ce a trebuit să fie examinat, supravegheat, mărturisit, transformat în discurs".

[60] Horia LAZĂR, „Cunoașterea, puterea, gândirea. Itinerarul epistemologic al lui Michel Foucault", în: *Tribuna*, nr. 189, 16-31 iulie 2010, p. 17.

[61] Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir*, p. 29.

Familiară, inițial, unei tradiții monastice și ascetice care s-a format cu mult timp înainte, această cerință de a mărturisi toate „modulațiile” dorinței trupești a devenit progresiv, accentuează Foucault, o regulă generală în Occidentul modern[62]. Așadar, din perspectiva celor afirmate mai sus, ideea lui Foucault este aceea că meritul pastorației catolice a constat în faptul de a încetățeni un mod de sonda în ființa umană tot ceea ce ține de sexualitate, și nu doar de a scruta aceste aspecte, ci și de a căuta adevărul în ceea ce privește sexualitatea și dorința. „Un imperativ este stabilit: nu numai a mărturisi actele contrare legii, ci *a căuta să faci din propria ta dorință* [carnală, s.n], din toate dorințele tale, un discurs”[63].

Așa cum arată Foucault, imperativul mărturisirii propriilor dorințe care aparțin trupului va trece apoi dincolo de arealul strict religios al practicii pastorale catolice și va găsi ample ecouri în literatura vremii, îndeosebi în literatura considerată a fi „scandaloasă”, filosoful amintind aici, între altele, scrierile cu caracter pornografic ale Marchizului de Sade și ale unui autor anonim englez[64]. Acești scriitori, inspirați de îndemnurile date de către preoți credincioșilor de a-și supune conștiința unui examen strict și detaliat în materie de dorințe senzuale, vor prelua și vor transpune în paginile lor sfaturi asemănătoare însă într-o perspectivă secularizată, laicizată și laicizantă, de natură erotico-pornografică. Prin urmare, în literatura vremii se produce treptat trecerea de la confesiunea cu caracter religios la confesiune în versiunea ei laică.

Desprinsă de dimensiunea ei teologică, și înlăturând orice urmă de culpabilitate sau moralitate, obligația de a-ți investiga gândurile de natură carnală, simțămintele sau așteptările în același domeniu, a avut drept finalitate obținerea plăcerii de a vorbi despre

---

[62] Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir*, p. 29.

[63] Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir*, p. 30.

[64] Filosoful francez face referire la cartea anonimă *My secret life*, scrisă în secolul al XIX-lea și care a sfârșit în bibliotecile unora dintre colecționarii de cărți. În această carte, autorul consemnează cu meticulozitate viața sa pe care a dedicat-o în întregime esenței plăcerii sexuale. Vezi pentru mai multe informații Michel FOUCAULT, „Occidentul și adevărul sexului”, p. 457.

sexualitate, plăcerea în sine de a stimula prin vorbire plăcerea sexuală însăși. Așadar, confesiunea pastorală se va metamorfoza în modernitate în confesiune literară. În acest sens, plecând de la aceste cercetări și detalii cu caracter istoric, Michel Foucault conchide că omul modernității se descoperă pe sine tot mai mult ca o „ființă confesantă" („un bête d'aveau"), căreia îi place să facă dezvăluiri despre viața sa intimă, care găsește stimulant faptul de a vorbi despre dorințele sale sexuale ascunse. De asemenea, tot în acest context, M. Foucault afirmă că una din trăsăturile societății moderne este aceea de a fi singura societate „confesantă"[65]. Mai mult decât atât, această caracteristică a omului de a fi o ființă confesantă, și mai ales o ființă căreia îi face plăcere să vorbească despre sexualitate, este dezvoltată, precizează filosoful francez, de către psihanaliză, dar este foarte răspândită în întreaga societate a zilelor noastre.

Revenind la reflecțiile lui Foucault despre mărturisire și sexualitate, redăm în continuare un fragment care ilustrează punctul său de vedere legat de originea multiplicării discursurilor sexuale în societatea contemporană:

> Esențialul se găsește aici. Că omul occidental este, de mai bine de trei secole, atașat acestei sarcini să spună totul despre sex; că începând cu secolul al XVII-lea a existat o creștere constantă și o valorizare mult mai mare a discursului despre sex; și că am așteptat de la acest discurs, analizat cu cea mai mare grijă, efecte multiple de mișcare, de intensificare, de reorientare, de modificare asupra dorinței înseși. Nu numai că domeniul a ceea ce se putea spune despre sex a fost lărgit iar oamenii au fost constrânși să asculte la nesfârșit, ci îndeosebi asupra sexului a fost aplicat un discurs, conform unui dispozitiv complex și cu efecte variate, care să nu se poată epuiza în singura legătură cu o lege a interdicției. Cenzură a sexului? Mai degrabă, s-a pus în practică o întreagă aparatură care să producă discursuri despre sex, tot mai multe discursuri, succeptibile să funcționeze și să ia cunoștiință de economia sexului însuși[66].

---

[65] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, pp. 78-79.
[66] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 33.

4.3.3. Biopolitica, sexualitatea și trupul

În opinia lui Foucault, în societatea contemporană reprezentările și viziunea oamenilor despre sexualitate și trup sunt rodul unei strategii sau tehnologii politice pe care acesta o califică drept „biopolitică” și care își are originile la începutul secolului al XVIII-lea. În fapt, această strategie biopolitică este la rândul ei rezultatul unei schimbări de mentalitate care s-a petrecut la nivelul înțelegerii conceptului de putere și a modului exercitării acesteia în mod concret. O scurtă paranteză se impune în cazul de față pentru a lămuri diferența dintre cele două sensuri ale puterii. Potrivit lui M. Foucault, până în secolul al XVII-lea a dăinuit o concepție despre putere care îi dădea drept unui suveran să decidă asupra vieții și a morții oamenilor, să pună capăt vieții unui om în cazul în care acesta nu se supunea legilor statului. În astfel de situații, conceptul de putere era unul absolut și avea un caracter îndeosebi negativ, vizând cu precădere suprimarea vieții cuiva în caz de nesupunere. Față de vechiul înțeles al puterii ca mod de a decide asupra morții și a vieții, noul sens al puterii, începând cu secolul al XIX-lea, privilegia și pozitiva viața, menținerea ei, controlul acesteia în cele mai diverse forme[67]. Un factor important în ceea ce privește conturarea acestei noi strategii biopolitice l-a reprezentat, după Foucault, modul în care sexualitatea a fost receptată și problematizată la nivelul agendei politice moderne. Am văzut că la început de modernitate, interesul față de sexualitate s-a manifestat în cadrul practicii penitențiale catolice, iar că apoi acesta s-a extins și a cunoscut o înflorire în literatura scandaloasă a vremii. După cum sesizează Foucault, problematica sexualității primește în decursul secolului al XVIII-lea noi accente în cadrul puterii politice.

Începând însă cu secolul al XIX-lea, asistăm, după părerea lui M. Foucault, la o raționalizare a sexualității, la o reglementare a acesteia din punct de vedere social și economic. De acum înainte, sexualitatea nu mai reprezintă o problematică tabúu și una care ar trebui să fie evitată. Ea poate să fie supravegheată, disciplinată,

[67] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, pp. 179-180.

controlată în așa fel încât să își dovedească utilitatea din punct de vedere politic, social, dar și economic. În acest sens, raționalizarea sexualității a condus la apariția „unei societăți în care puterea politică își exprimă sarcina de a gestiona viața”[68].

După Foucault, acestă putere politică care decide asupra vieții s-a organizat în jurul a două paliere de dezvoltare, strâns legate între ele[69]. Un prim palier a fost centrat asupra „corpului ca masină” și viza aspecte precum controlul acestuia, creșterea capacităților sale, dominarea forțelor acestuia, valorificarea utilității lui economice și sociale prin intermediul unor măsuri de tip disciplinar[70]. Acest palier este denumit de Foucault „anatomo-politica corpului uman”, deoarece puterea asupra vieții era îndreptată asupra menținerii organismului uman. Cel de-al doilea palier de organizare a puterii asupra vieții îl constituia „corpul-specie” sau politica corpului social, adică al populației și reglementa aspecte privind natalitatea și mortalitatea, nivelul de sănătate, durata de viață etc. Această „biopolitică a populației” este asigurată în principal, subliniază Foucault, cu ajutorul unor măsuri de control[71].

4.4. Concluzii

Michel Foucault este unul dintre gânditorii contemporani care în scrierile sale a fost preocupat să prezinte maniera în care trupul și sexualitatea au devenit obiecte ale cunoașterii în cadrul practicilor discursive ale unor instituții moderne precum închisoarea, clinica, azilul, instituțiile guvernamentale contemporane etc., care au folosit cu precădere forța pentru a avea controlul și supravegherea asupra individului. Potrivit lui Foucault, în aceste instituții moderne au fost construite, au fost „produse” în fapt în cultura modernă conceptele de trup și sexualitate. Dacă în scrieri

[68] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, pp. 182-183.

[69] Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*…, pp. 133-136.

[70] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 182.

[71] Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*…, pp. 134-135.

precum *A supraveghea și a pedepsi* Michel Foucault descrie felul în care exercitarea puterii asupra individului în cadrul instituției închisorii moderne, prin diferite mecanisme administrative sau fizice, a avut drept scop obținerea acelor „trupuri docile", productive și utile din punct de vedere politic și economic, în primul volum al trilogiei sale „Istoria sexualității", intitulat „Voința de a ști", gânditorul francez analizează cum experiența sexualității s-a format în cultura occidentală modernă.

În analiza sa Foucault pornește de la imperativul verbalizării păcatelor și dorințelor sexuale în cadrul practicii confesiunii în tradiția catolică, amintind apoi de preluarea discursului confesant vizavi de trup în literatura scandaloasă a secolului al optusprezecelea, prezentând pe urmă modul în care au fost puse bazele științei sexualității la început de secol al nousprezecelea și detaliind cum au fost construite concepte precum homosexualitatea, ca în final să evidențieze, pe scurt, cum sexualitatea a devenit în secolul al douăzecilea o problemă de bio-politică. Prin prezentarea modului în care experiența sexualității s-a format în cultura occidentală modernă, scopul lui M. Foucault a fost acela de a infirma teza reprimării sexualității în ultimele trei secole ale epocii moderne, precizând în schimb faptul că în această perioadă a avut loc, dimpotrivă, o explozie a discursurilor despre sexualitate. Considerațiile lui M. Foucault despre trup și sexualitate, pe lângă faptul că au fost văzute de către unii autori ca fiind foarte novatoare și provocatoare, au influențat în mod covârșitor mișcarea și literatura feministă sau teoria genurilor. Reflecțiile lui Foucault despre trup și sexualitate au determinat schimbarea percepției sociale asupra unor valori perene precum familia, rolurile sexuale, exprimarea sexualității de către individul contemporan etc.

5. CORPUL ÎN VIZIUNEA MEDICALĂ ȘI ÎN DEZBATERILE BIOETICE

5.1. Trupul disecat: „inventarea corpului” și reprezentarea lui în știința medicală

S-a observat, pe bună dreptate, faptul că o analiză pertinentă, o înțelegere și o explicare a statutului și a destinului trupului în contemporaneitate, a reprezentărilor sociale actuale care încearcă să îl definească sau să-l construiască cultural, dar și a numeroaselor dileme etice ale omului contemporan care vizează aspecte esențiale ale corporalității sale, nu poate să ignore sau să facă abstracție de viziunea științei medicale moderne asupra trupului uman[1]. Această analiză este necesară deoarece știința medicală de la început de modernitate pune în circulație un concept particular al corpului valabil până astăzi, având implicații antropologice, sociale și etice nemijlocite. Recursul la informațiile pe care ni le furnizează știința medicală cu privire la corp ne ajută să avem o viziune de ansamblu asupra viziunii contemporane a trupului, adică să înțelegem, într-o primă etapă, maniera în care omul de astăzi își percepe și își trăiește propria condiție corporală, și, în a doua etapă, să vedem care sunt schimbările de mentalitate pe care perspectiva medicală asupra trupului le antrenează în biografia omului modern.

În principiu, în cotidianitate cunoașterea pe care omul modern o are despre trupul său se datorează în mare parte cunoștințelor anatomo-fiziologice pe care știința medicală i le pune la dispoziție. În acest sens, în accepțiunea științei medicale corpul uman reprezintă, generic vorbind, un ansamblu de organe, fiecare organ în parte îndeplinind o funcție specifică în cadrul organismului

[1] *Cf.* David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 8.

uman. Această concepție anatomo-fiziologică despre corpul omenesc este admisă în societatea contemporană și stă la baza multor reprezentări și practici curente ale trupului, influențând profund modul omului de a se raporta la corpul lui.

Specialiștii, istorici și sociologi, evidențiază faptul că această concepție anatomo-fiziologică a corpului omenesc s-a dezvoltat treptat în Occident începând cu sfârșitul Evului Mediu, când au început să aibă loc primele disecții pe cadavrele umane în vederea studierii anatomiei[2]. În ciuda unei pretinse opoziții venite din partea Bisericii Romano-Catolice, care a emis și un decret papal împotriva fragmentării trupului uman (este vorba de bula *De Sepulturis* a papei Bonifaciu al VIII-lea din anul 1299)[3], sau a existenței altor bariere de ordin cultural și religios, moștenite în principal pe filieră creștină[4], practica disecției se generalizează în perioada Renașterii, urmând ca apoi în secolele următoare să devină un fenomen firesc, curent, fără a mai stârni curiozitate sau a mai fi prohibit de către autoritatea ecleziastică[5]. De altfel, chiar în epoca Renașterii, disecțiile pe cadravrele umane constituiau evenimente publice și se transformau deseori în adevărate spectacole cu caracter instructiv[6].

---

[2] *Cf.* Rafael Mandressi, „Disecții și anatomie", în: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (coord.), *Istoria corpului. I. De la Renaștere la Secolul Luminilor*, volum coordonat de Georges Vigarello, traducere din franceză de Simona Manolache, Gina Puică, Muguraș Constantinescu, Giuliano Sfichi, coll. *Cărți cardinale*, Editura ART, București, 2008, pp. 379-386.

[3] David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 46.

[4] Vezi Rafael Mandressi, „Disecții și anatomie", p. 381. Cercetătorul și istoricul francez de origine uruguyană susține că nu a existat din partea Bisericii Romano-Catolice vreo împotrivire expresă față de practica disecției anatomice. Totuși, ceea ce aceasta condamna prin decretul papal al lui Bonifaciu al VIII-lea era un obicei curent în epocă, și căruia papa vroia pe aceasta cale să-i pună capăt, obicei care consta în dezmembrarea trupurilor defuncților în vederea asigurării transportării mai ușoare a acestora până la locul de înhumare, de cele mai multe ori mult mai îndepărtat de locul morții.

[5] David Le Breton, *Antropologia corpului*..., pp. 43-44.

[6] Mai multe detalii la Roy Porter, Georges Vigarello, „Corpul, sănătatea, bolile", în: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (coord.), *Istoria corpului. I. De la Renaștere la Secolul Luminilor*…, p. 415.

Venind cu o nouă perspectivă în cercetarea anatomiei umane, concretizată în instaurarea unei „priviri”[7] specifice care privilegia văzul și pipăitul în vederea explorării și cunoașterii corpului omenesc, anatomiștii din zorii modernității au pus bazele și au contribuit, potrivit sociologilor, prin practica disecției la „inventarea” modernă a corpului[8]. Prin această expresie trebuie să avem în vedere faptul că, odată cu constituirea și oficializarea practicii disecției, se pune în fond problema cunoașterii corpului uman pe baze științifice, raționale, experimentale. Cu alte cuvinte, corpul omenesc primește de acum încolo statutul unui obiect legitim al cunoașterii în vederea obținerii adevărului despre ființa umană. Iar în acest proces sarcina majoră le revenea anatomiștilor. Aceștia au purces la descoperirea secretelor corpului lăsând la o parte sau desconsiderând orice tradiție religioasă, revelată, sau orice tabúu cultural, în demersul lor științific fiind puternic impulsionați de curiozitatea anatomiei umane[9]. Nemulțumiți de cunoștințele de anatomie, care le parveneau din antichitate și care uneori păreau a nu corespunde cu realitatea, anatomiștii de la început de Renaștere și după aceea au decis prin urmare să acorde mai multă credibilitate observației directe pe cadavrele umane decât tradiției antichității[10]. În acest sens, constituind un eveniment crucial în dinamica civilizației occidentale, practica disecției umane care se conturează și se oficializează la început de Renaștere anunța apariția unei schimbări de mentalitate din punct de vedere antropologic, marcând simbolic, așa cum s-a afirmat, o „mutație a statutului omului”[11]. Cu privire la această realitate David Le Breton observă, din punct de vedere sociologic, că:

> primele disecții practicate de anatomiști în scopul formării și al cunoașterii dovedesc o schimbare considerabilă în istoria menta-

[7] A se vedea în special în acest sens volumul lui Rafael Mandressi, *Le regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident*, coll. *L'Univers historique*, Éditions cu Seuil, 2003.

[8] *Cf.* David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 56.

[9] Rafael Mandressi, „Disecții și anatomie”, p. 387.

[10] Roy Porter, Georges Vigarello, „Corpul, sănătatea, bolile”, p. 416.

[11] Vezi David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 56.

> lităţilor occidentale. *O dată cu anatomiştii, corpul încetează să se epuizeze în totalitate în semnificaţia prezenţei umane. Corpul intră în imponderabilitate, e disociat de om, e studiat pentru el însuşi, ca realitate autonomă* (subl. n.). El încetează să mai fie semnul ireductibil al imanenţei omului şi al ubicuităţii cosmosului[12].

În aceeaşi direcţie de interpretare, Rafael Mandressi susţine şi el că dezvoltarea ştiinţei anatomice începând cu Renaşterea a avut drept rezultat între altele şi „constituirea de *noi repere* în reprezentările savante ale corpului (subl. n.)"[13].

Dintr-o altă perspectivă, în atitudinea ştiinţei anatomice faţă de trup în zorii Renaşterii se oglindeşte viziunea generală modernă faţă de om, care se descoperă pe sine şi se identifică de acum înainte mai mult ca individ, distinct de societate şi rupt de cosmos. Într-o oarecare măsură se poate sublinia faptul că practica disecării corpului uman duce mai departe, şi chiar adânceşte, ruptura antropologică operată de către individualismul Renaşterii, de data aceasta prin separarea omului de însuşi trupul său. Tocmai de aceea, după părerea lui David Le Breton, dacă vrem să obţinem o definiţie modernă a trupului, atunci trebuie să surprindem această triplă sciziune sau cezură manifestată în planul antropologic: a omului de cosmos, de ceilalţi şi, în sfârşit, ruptura de el însuşi. Ca urmare a acestei rupturi ontologice, corpul încetează de a mai fi gândit ca parte a persoanei. El se transformă într-un element accesoriu sau, în cuvintele lui David Le Breton, corpul reprezintă un rest[14].

În opinia cercetătorilor, un rol decisiv în procesul de „inventare" şi reprezentare a corpului în viziunea medicală modernă îi revine medicului şi anatomistului Andreas Vesalius[15]. În tratatul

---

[12] David Le Breton, *Antropologia corpului...*, p. 44.

[13] „Entretien avec Rafael Mandressi, historien", în: *Repères, cahier de danse*, 1 (2006), nr. 17, pp. 19-20, accesibil în variantă on-line la adresa https://www.cairn.info/revue-reperes-cahier-de-danse-2006-1-page-19.htm#no1 (8.04.2017).

[14] David Le Breton, *Antropologia corpului...*, p. 44.

[15] Pentru câteva detalii cu privire la viaţa şi activitatea medicului Andreas Vesalius (pe numele său original André Vesale) a se vedea Roy Porter, Georges Vigarello, „Corpul, sănătatea, bolile", pp. 415-416.

său fundamental de anatomie intitulat *De Corporis humani fabrica* (1543) acesta reușește să articuleze – în nu mai puțin de 700 pagini, dintre care 300 sunt planșe gravate care redau diferite ipostaze din practica disecției – o nouă viziune asupra anatomiei corpului uman gândit separat și disociat de ființa umană. Față de vechile reprezentări creștine și populare holiste în care omul se identifica cu corpul său chiar și în cazul morții, opera lui Vesalius introduce o disociere, o cezură între om și corpul lui. Acesta din urmă reprezintă doar un corp și nimic mai mult. Astfel, cu momentul Vesalius corpul este privit într-o „manieră izolată, într-un fel de indiferență față de omul căruia îi împrumută chipul”[16].

Impactul operei autorului amintit în domeniul anatomiei moderne poate să fie considerat la fel de revoluționar precum cel al lui N. Copernicus în domeniul cosmologiei moderne[17]. Din această perspectivă, poate că nu constituie deloc o întâmplare faptul că schimbarea de paradigmă cosmologică, care se produce prin revoluția coperniciană, este succedată de sau cel puțin este paralelă cu o răsturnare sau cu o mutație paradigmatică în orizontul antropologic. Or, într-o altă formulare, lărgirea granițelor macrocosmosului prin postularea teoriei heliocentrice – eveniment care se traduce printr-o deplasare fizică, dar și simbolică a planetei noastre dinspre centru spre periferie – coincide perfect, din punct de vedere istoric și cultural, cu lărgirea frontierelor corpului uman[18]. De altfel, așa cum apreciază sociologul David Le Breton, odată cu dezvoltarea anatomiei lui Vesalius se deschide calea unei noi perspective antropologice de alt ordin[19]. Din punct

---

[16] David Le Breton, *Antropologia corpului...*, p. 44.

[17] David Le Breton, *Antropologia corpului...*, p. 50. Întâmplarea face că atât opera capitală a lui Vesalius *De corporis humani fabrica* cât și lucrarea de căpătâi a lui Copernicus *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, în care acesta din urma își expune teoria cosmologică, văd lumina tiparului în același an 1543.

[18] *Cf.* Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1983. Autoarea sugerează că prin practica disecției pe corpul uman, anatomiștii „deschid poate calea și altor descoperitori, străpungând frontierele corpului, dar și cele ale lumii terestre și ale microcosmosului”, p. 137.

[19] David Le Breton, *Antropologia corpului...*, p. 46.

de vedere epistemologic, acum își face intrarea în scenă conceptul autonom al corpului uman care în gândirea medicală modernă poate să fie analizat fără vreo referire directă la ființa umană, la persoană.

Știința medicală de la început de modernitate trasează o direcție de cercetare anatomică care investighează și analizează corpul uman având în vedere doar materia biologică din care este alcătuit acesta, fără să mai facă trimitere la subiectul care încarnează acel trup. La nivelul reprezentărilor această cezură antropologică, care se cristalizează prin demersul științific al lui Vesalius în domeniul anatomiei, are drept consecință practică faptul că omul modernității se raportează la corpul său mai puțin prin prisma modului de „a fi" și mai mult prin aceluia de „a avea"[20]. Același sociolog francez conchide faptul că:

> mai ales cu Vesalius, reprezentarea corpului nu mai e solidară cu o viziune holistă asupra persoanei; ea nu mai depășește corpul pentru a căuta, de exemplu, într-un cosmos umanizat, principiul viziunii sale asupra lumii. [...] Baza epistemologică a medicinei constă în studiul riguros al corpului, dar al unui corp rupt de om, lipsit de greutate, perceput ca receptacol al bolii. Cu Vesalius, se instalează un dualism metodologic, care hrănește și în zilele noastre practicile și cercetările instituției medicale. Cunoștințele anatomice și fiziologice pe care se bazează medicina consacră autonomia corpului și indiferența subiectului încarnat. Face din om proprietarul mai mult sau mai puțin fericit a unui corp ce-și urmează biologiile proprii[21].

Trecând într-un alt registru, dincolo de faptul că face prezent un dualism ontologic și metodologic, știința medicală determină și cultivă de asemenea și o viziune depersonalizată a corpului. În spiritul acestei gândiri, omul modern este conștient că are un corp, însă acesta din urmă devine un fel de *alter-ego* al lui, distinct de sine sau chiar străin. Indiciu, potrivit lui David Le Breton, al unei „antropologii reziduale"[22], concepția deper-

[20] David Le Breton, *Antropologia corpului...*, p. 46.
[21] David Le Breton, *Antropologia corpului...*, pp. 176-177.
[22] David Le Breton, *Antropologia corpului...*, p. 177.

sonalizată a corpului este atestată concret în zilele noastre de modul în care boala este privită din punct de vedere medical. Cel mai adesea, medicina percepe boala ca pe o pură disfuncționalitate a unui organ din corpul uman, făcând abstracție de persoana bolnavă, de biografia sau de experiențele existențiale ale acesteia. Procedând în acest sens, medicina diagnostichează și tratează boala separat de bolnav, văzând corpul mai degrabă ca pe o mașinărie biologică complexă care suferă din când în când anumite deteriorări, fapt pentru care, ca în cazul unei mașinării, sunt necesare verificări sau inspecții periodice și, pe cale de consecință, reparații ale părților afectate. Or, o astfel de percepție asupra bolii nu face altceva decât să demonstreze faptul că medicina a devenit o știință mai mult a corpului și mai puțin a omului privit în dualitatea alcătuirii sale.

Dar boala nu este sigurul fenomen asupra căruia se răsfrânge maniera medicală depersonalizată și depersonalizantă de a gândi corpul uman. Procrearea medical asistată, prelevarea și transplantul de organe, manipulările genetice, folosirea de materiale umane în cercetarea medicală și biologică sau la fabricarea produselor farmaceutice, protezările, problema mamei surogat, comerțul de organe umane pe piața neagră, incinerarea[23] etc.– sunt câteva dintre chestiunile etice care își au originea tocmai în faptul de a concepe corpul uman ca fiind ceva distinct de persoană, ca pe ceva care nu întrupează ființa umană, eventual ca pe un obiect care poate să fie analizat, fragmentat, înstrăinat sau împrumutat, fără ca aceste acțiuni asupra trupului uman să afecteze într-un fel sau altul existența omului sau să ridice probleme morale.

---

[23] O poziționare morală și misionară ortodoxă asupra practicii curente a incinerării ne oferă Răzvan Brudiu, *Incinerarea. Provocare misionară sau contramărturie creștină?*, ediția a II-a, revizuită și adăugită, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2018. A se vedea îndeosebi subcapitolul III.5, pp. 217-229.

5.2. Între sacralizare și manipulare: trupul în dezbaterile bioetice

Folosirea mijloacelor și metodelor tehnologiei și ale informației de ultimă oră în știința medicală a condus la progrese și rezultate spectaculoase, uimitoare în ceea ce privește existența biologică a omului[24]. Fiind altădată perceput ca un dat imuabil al vieții, potrivit lui David Le Breton corpul uman se află astăzi în întregime – de la momentul concepției și până la cel al morții – sub controlul atent al medicinei[25]. Pe de o parte, medicina a reușit „să repare", să refacă sau să mențină prin aparaturi tehnologice (aparate de respirat, de dializă, inimă artificială, diferite implanturi etc.) funcții somatice sau organe care altădată, odată afectate, conduceau treptat la deteriorarea condiției biologice a omului și în final la decesul acestuia.

Pe de altă parte, ca urmare, de pildă, a dezvoltării embriologiei, aceeași știință medicală a stabilit noi criterii și granițe în ceea ce privește începutul vieții și stadiul evoluției embrionului, favorizând astfel, între altele, avortul. A modificat apoi, prin apariția tehnicilor inseminării artificiale și a fertilizării *in vitro*, vechile cunoștințe și definiții privind procreația umană, separându-o pe aceasta de sexualitate, bulversând astfel conștiințele individuale și sociale, inversând rolurile în cadrul familiei și făcând să se clatine însăși instituția familiei. Tot aceeași știință medicală a pătruns atât de adânc în tainele corpului omenesc încât s-a reușit secvențierea genomului uman, fapt ce oferă posibilitatea modificării structurii de bază a vieții umane, adică s-a deschis calea nenumăratelor experimente ce țintesc spre modificarea materialului genetic uman, în vederea îmbunătățirii condiției umane[26].

---

[24] Vezi Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, traducere din greacă și engleză, note și repere biografice de Ion Marian Croitoru, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2008, p. 163.

[25] David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 226.

[26] „Manipulările la care este expusă astăzi viața, în general, și viața umană, în special, vin din partea noilor tehnologii și biotehnologii care promit omului, religios sau nu, o «tinerețe fără bătrânețe și o viață fără de moarte». (...)

Nu în ultimul rând, și exemplele oferite ar putea continua, știința biomedicală „a îmblânzit" astăzi suferința și a prelungit moartea, transformând procesul firesc, natural al morții într-un act tehnic, rece, de laborator.

Așa cum ne putem imagina, corpul uman a devenit din punct de vedere biomedical arena experimentală în care își dau întâlnire tehnici dintre cele mai sofisticate, prin care se încearcă înstăpânirea asupra lui și, miza ultimă, transformarea sau modificarea lui radicală. Pentru mulți medici sau oameni de știință există deja convingerea că prin biomedicină se va ajunge la o îmbunătățire a condiției umane în ansamblul ei. Se consideră că dacă știința biomedicală a izbutit să controleze multe din aspectele corporalității umane, de la cele legate de conceperea vieții umane și până la cele ce privesc sfârșitul aceleiași, și, dacă cercetările și experimentele o fac posibilă – iar *posibilul* este motorul cercetării biomedicale –, atunci de ce să nu încerce și schimbarea condiției genetice a omului, a trupului său. În acest sens, biotehnologia medicală reprezintă pentru mulți oameni, așa cum consideră unii autori, o cale de sacralizare a corpului omenesc[27], pentru că asigură mijloacele tehnice prin care pot fi combătute bolile, suferința, malformațiile genetice, îmbătrânirea, și, se speră, moartea. Cu alte cuvinte, sub imperiul tehnicii ceea ce știința medicală promite este o înveșnicire a vieții biologice a omului, aici, pe pământ.

Desigur, entuziasmul tehnicilor este contrabalansat de cei care pun problema limitelor până la care se poate merge cu cercetarea materialului biologic uman, a corpului omenesc. Adică, din punct de vedere etic și moral se pune întrebarea cât de mult

---

domeniul biotehnologiilor sau al tehnologiilor [sunt] implicate direct în viața umană. Acum ele sunt în măsură să intervină în patrimonial genetic al fiecărei ființe și, mai ales, al omului" – vezi pentru mai multe detalii Gheorghe Popa, „Viața umană între manipulare și responsabilitate etică", în: Mircea Gelu Buta (coord.), *Medicii și Biserica, Vol. IV. Familia, nașterea, tehnologii medicale de reproducere asistată (poziții teologice, medicale, juridice, filozofice),* Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, pp. 70-71.

[27] Ideea sacralizării corpului uman prin intervențiile științei biomedicale este amintită de Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, Paris, 1996, p. 170.

poate interveni știința medicală la nivelul celor mai importante aspecte ale vieții omenești[28]. La fel de legitimă este și întrebarea dacă corpul uman sau părți ale acestuia pot fi manipulate sau „instrumentalizate" în experimentele medicale cu orice preț sau dincolo de orice barieră morală, fără a se mai ține cont de sensibilitatea umană și fără a cauza sechele morale. Nu cumva prin astfel de experimente *se relativizează viața biologică* a omului, latura sa trupească, până într-acolo încât de desființează însuși sensul ei de a fi? Nu cumva știința biomedicală încetează de a mai vedea trupul mai puțin ca parte constitutivă a ființei umane și mai mult ca un material biologic, o massă biologică ce poate să fie prelucrată, analizată la nesfârșit? Sunt câteva dintre interogațiile la care bioetica – domeniul menit să spună care sunt implicațiile cercetărilor biomedicale la nivelul vieții umane – este somată să răspundă.

5.3. Avortul, maternitatea surogat, transplantul de organe, încrâncenarea terapeutică și alte câteva provocări bioetice ale vieții în trup

Așa cum am putut să sesizăm din cele menționate mai sus, progresele pe care le-a înregistrat în ultimii ani știința biomedicală în privința existenței biologice a omului au condus la noi contexte și realități de viață cu evidente implicații bioetice. Ne propunem în continuare, din punct de vedere teologic, să insistăm asupra câtorva dintre aceste realități pentru a evidenția cum modifică ele maniera în care omul contemporan percepe și înțelege viața - darul vieții; pentru a surprinde care sunt implicațiile acestora pentru protecția și transmiterea vieții în trup; pentru a arăta în ce fel este distorsionată responsabilitatea față de propria corporalitate în asumarea și fructificarea darului vieții. Ne-am oprit la acestea deoarece le considerăm relevante atât din perspectiva temei mari

[28] A se vedea pentru mai multe detalii la Ștefan Iloaie, „Viața în trup - limitele și șansele bioeticii", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Bioethica*, LVII (2012), 2, p. 5.

a lucrării noastre, cât și din cea a capitolului de față. Provocările bioetice asupra trupului pe care urmează să le analizăm succint ilustrează ideea că maniera în care îl percepem, atitudinea pe care o avem asupra lui, determină deciziile și modul în care acționăm asupra acestuia.

a. Avortul – în sine – nu este un fenomen medical și social nou, însă prin aplicarea descoperirilor sau cuceririlor din tehnică și tehnologie în cercetarea medicală el este înfăptuit acum cu foarte mare ușurință de către medici. Avortul reprezintă – în plan biologic – un reflex, un efect dureros al nihilismului metafizic, cultural și social ce caracterizează vremurile noastre[29]. Este un refuz al darului vieții; un protest față de Cel care este Singurul în măsură să dăruiască această viață prin conlucrarea părinților cu harul divin; constituie un eșec al omului în asumarea capacității și responsabilității sale de a fi la rândul său creator și transmițător al vieții[30]. Susținut și legitimat, între altele, de un curent de gândire care promovează dreptul femeii de a dispune de propria viață și, în consecință, de propriul trup, avortul este pentru mulți o expresie a controlului nelimitat pe care femeia poate să-l exercite asupra propriei persoane, fără a mai fi nevoită să dea socoteală pentru gestul său. Dacă pentru o minte seculară avortul poate fi acceptat fără rezerve morale, pentru o persoană cu convingeri creștine ferme avortul rămâne și constituie un atentat contra vieții omului încă de la primele sale infiripări în această lume, o crimă premeditată împotriva unei vieți în curs de dezvoltare și împlinire. Și din această perspectivă, avortul se prezintă ca o constantă provocare morală și bioetică. Atât pentru femeia care întrevede în avort o „soluție" rapidă pentru a pune capăt sau a întrerupe o sarcină nedorită, cât și pentru societatea generală

---

[29] Olivier Clemènt, *Trupul morții și al slavei...*, p. 87: „Prăbușirea natalității în societățile noastre dovedește că astăzi nihilismul este biologic."

[30] Poziționări creștin-ortodoxe față de subiectul avorturilor găsim la Sorin Cosma, *O abordare creștină a bioeticii*, Editura Marineasa, Timișoara, 2007, pp. 13-36; a se vedea deopotrivă și abordarea părintelui Ștefan Iloaie, *Cultura vieții. Aspecte morale în bioetică*, coll. *Bioetica*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, pp. 159-171, care aduce câteva nuanțări de mare importanță pentru înțelegerea gravității acestei problematici foarte prezente în zilele noastre.

care își dă – tacit – acordul la violentarea unei vieți umane și se face, deci, complice unei crime. În adâncime, provocarea bio*etică* a avortului vine și din aceia că omul își arogă un drept care îi aparține de fapt numai lui Dumnezeu. Omul decide asupra unui fapt asupra căruia decizia îi aparține – creștinește vorbind – *de drept* doar Creatorului prin excelență. Dar, provocarea morală și bioetică a avortului privește și sănătatea sufletească și trupească a femeii care se supune sau alege să se supună acestei practici. Avortul destabilizează nu numai la nivelul psihic, emoțional, ci și la nivelul somatic, șubrezind o ordine pe care Creatorul a imprimat-o trupului feminin și capacității acestuia de a fi roditor. În ultimă instanță, avortul se arată ca o provocare și pentru mințile seculare care văd în avort un drept al femeii de a dispune de trupul său, și care ar trebui să răspundă la următoarea interogație: cu ce drept poate decide o femeie – singură sau împreună cu soțul ei ori cu medicul – asupra vieții unei ființe vii care se dezvoltă și crește în interiorul propriului ei trup[31]? Nu cumva este încălcat în acest fel, printr-un abuz, dreptul acelei persoane de a se apăra, de a-și apăra dreptul la propria viață?

b. Maternitatea surogat constituie, cel puțin din două perspective, cu însemnătate pentru tema mare a lucrării noastre, o altă provocare bioetică contemporană. Întâi de toate, maternitatea surogat alimentează și popularizează ideea că aducerea pe lume a unui copil este posibilă și realizabilă în zilele noastre în absența și fără implicarea propriului trup din partea unei femei/mame. Am putea numi această situație bizară *maternitate dezîntrupată* sau *delegată*. Posibilitatea acestui tip de maternitate este un indiciu al, și atrage atenția asupra, faptului că, după ce a reușit să controleze fecunditatea feminină, știința medicală deține acum controlul și asupra altui aspect definitoriu – modificându-i sensul – al specificului feminin: purtarea în pântece a vieții care a

[31] „Fenomenul fără discernământ al creării vieții pune, însă – așa cum domeniul bioeticii ne-a obișnuit deja – nenumărate întrebări: este moral ca omul să decidă, finalist asupra vieții, mai ales dacă nu este viața sa: cînd să aibe un copil și când să evite aceasta sau când să decupleze de la aparate?" - Ștefan Iloaie, „Viața în trup...", p. 5.

fost concepută[32]. Se poate observa, din acest punct de vedere, că maternitatea surogat desparte procreația de purtarea în pântece a fătului[33], că distruge legătura intimă, sufletească, emoțională care se stabilește – *prin trup* – între mama naturală, biologică, și copilul ei.

În al doilea rând, problema maternității surogat dezvoltă tendința de a vedea trupul femeii într-o manieră strict utilitaristă[34]. Transformarea corpului unei femei sau a unei părți a organismului acesteia – uterul – într-un produs care poate fi – la nevoie – închiriat sau cumpărat printr-o sumă de bani reprezintă, în fond, o depreciere sau o devalorizare a însuși statutului și trupului feminin. Faptul că închirierea trupului femeii, pentru a deveni o mamă de substitut, poate să constituie obiectul unei tranzacții sau a unei afaceri între două sau mai multe persoane, constituie o gravă atingere a demnității și valorii persoanei feminine și o coborârii acesteia și a trupului său la nivelul unor produse, obiecte și servicii de natură pur economică[35]. Este drept că pentru justificarea maternității surogat se apelează la dreptul femeii de a dispune de trupul său[36],

---

[32] David Le Breton, *Antropologia corpului*..., pp. 225-226.

[33] „Maternitatea surogat le determină pe femei să despartă concepția, sarcina și nașterea unui copil de creșterea acestuia" – Philip LeMasters, „Un răspuns ortodox la problema maternității surogat", trad. rom. de Gabriel Noje, în: *Tabor*, XIV (2020), nr. 3, p. 17.

[34] Pentru medicina modernă corpul a devenit o materie rară. Practicile noi pe care le-a făcut posibile biomedicina au drept rezultat faptul că au conferit corpului valoarea unui obiect foarte prețios în privința cererii. Este suficient a ne gândi la nevoia de organe, de țesuturi, de substanțe umane necesare pentru cercetare sau pentru refacerea sănătății a diferiți oameni etc. Mai multe detalii la David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 216.

[35] Există state care au refuzat să recunoască legalitatea maternității surogat tocmai pentru anvergura implicațiilor morale, sociale, religioase, identitare pe care le ridică acest tip de maternitate. Or, o astfel de poziționare față de maternitate surogat subliniază în fapt că aceasta nu poate fi redusă la un simplu schimb economic între două sau mai multe persoane.

[36] Sociologul francez Gilles Lipovetsky consideră că ivirea fenomenului maternității de substituție ilustrează exemplar tendința de extindere a dreptului individualist al unei persoane de a dispune în mod liber de propriul trup, concomitent cu o eclipsare a vechilor datorii față de sine și față de trup.

însă este necesar a se accentua realitatea că există unele limite ale uzitării de către femeie – în cazul acesta – de trupul său. Or, perceperea corpului femeii ca o marfă ce poate fi achiziționată este una dintre limite, un eșec în a nu mai vedea valoarea morală și demnitatea trupului feminin.

c. Între provocările bioetice ridicate de progresele din biomedicină se numără și problema transplantului de organe. Deși pentru unii, adepți ai unei concepții clasice, kantiene a datoriilor individuale față de sine sau a unor viziuni religioase[37], această practică ar fi imorală sau nepermisă întrucât violează integritatea trupului omenesc, valoarea și demnitatea acestuia[38], transplantul de organe este în genere acceptat în societatea zilelor noastre cu respectarea anumitor condiții. Acesta este în principal justificat sau motivat de iubirea și grija față de semenii noștri, întrucât donarea de organe are drept scop protecția și menținerea vieții acestora[39].

Există și câteva motive care fac ca transplantul de organe să provoace din punct de vedere bioetic. Unul dintre aceste motive ar consta în faptul că succesul reușitelor operațiilor de transplant conduce, în mod paradoxal, la perceperea trupului uman ca o

„Procrearea a intrat în epoca postmoralistă a autoservirii individualiste și a contractului comercial, în opoziție netă cu prescripțiile moralei individuale tradiționale care interzic considerarea trupului ca pe un mijloc" – Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei...*, p. 111.

[37] Mai multe studii privind transplantul de organe din perspectivă kantiană, dar și religioasă găsim în volumul coordonat de Mark J. Cherry (ed.), *Persons and their bodies: rights, responsabilities, relationships*, Kluwer Academic Publishers, New York / Boston / Dordrect / London / Moscow, 2002, cu precădere paginile 209-232.

[38] Principiul integrității trupului omenesc se referă în mare la faptul că el este proprietatea celui ce îl întrupează, iar nu o simplă mașinărie ale cărui părți pot fi detașate și schimbate, împrumutate sau vândute. Această din urmă viziune despre corpul omenesc este inspirată de filosofia carteziană, care a influențat extrem de mult perspectiva medicinei moderne cu privire la corpul uman.

[39] Părintele Gheorghe Popa consideră că dăruirea de organe din dragoste față de cel aflat în suferință este nu numai o faptă eroică, dar și una martirică – *cf.* Gheorghe Popa, „Suferința umană: o provocare pentru reflecția bioetică", în: *Revista Română de Bioetică*, Vol. 1 (2003), nr. 3, pp. 6-10.

resursă medicală[40]. Întrevedem aici de fapt – așa cum am văzut în primul subcapitol – una dintre consecințele nemijlocite ale culturii europene care, pe fondul filosofiei carteziene, a ajuns să se raporteze la trupul uman ca la o mașinărie biologică care nu mai prezintă nicio legătură cu spiritul/sufletul sau psihicul. Tot această viziune despre trup a dus, din punct de vedere epistemologic, la apariția conceptului de corp ca organism autonom.

Mult mai problematică apare însă chestiunea vânzării de organe care a suscitat și suscită în continuare la nivel global nenumărate și aprinse dezbateri în rândul eticienilor, a factorilor de decizie politică, medicală, socială, religioasă. Această situație nefericită se datorează penuriei de organe donate – în fond o adevărată criză a resurselor de materiale biologice recoltate de la trupul uman –, penurie rezultată ca urmare a unei cereri în creștere de transplantări având la bază o paletă variată de factori: epidemiologici, de politici de sănătate, demografici etc. Este motivul pentru care procurarea de organe nu urmează întotdeauna căile legale și morale, ci unele mai puțin acceptabile etic, precum, de pildă, prelevarea de la persoane care, devenind mult mai vulnerabile din cauza stării materiale precare în care se află, decid să-și vândă anumite organe[41]. Din această perspectivă, întrebarea inevitabilă care se pune în plan etic este aceea dacă recăpătarea sănătății unei persoane se poate asigura cu prețul exploatării vulnerabilității altei persoane. Pentru ca lucrurile să nu se întâmple așa, este necesară sensibilizarea oamenilor care să fie deschiși prelevării de organe de la rudele sau apropiații lor care au suferit accidente mortale sau din cauza altor afecțiuni.

d. O altă situație medicală dificil de încadrat bioetic este încrâncenarea sau îndârjirea terapeutică. Fenomenul se referă la faptul că de multe ori inițierea sau continuarea unui tratament medical oferit unor pacienți, de obicei în fază terminală, se produce atunci când starea lor de sănătate nu mai prezintă niciun semn

---

[40] Vezi acest aspect dezvoltat la Sebastian Moldovan, „Transplantul de organe și argumentul creștin-ortodox al iubirii", în: *Revista Română de Bioetică*, Vol. 7 (2009), nr. 4, p. 86.

[41] David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 216.

al unei îmbunătățiri sau stabilizări, ci dimpotrivă. În cazuri de acest gen îngrijirea și tratamentul medical nu fac altceva decât să prelungească agonia și procesul morții bolnavului[42]. Se ajunge la situații de încrâncenare terapeutică deoarece medicii, din dorința de reușită a unui tratament sau mânați de convingerea că progresul în medicină este posibil doar prin testarea și îmbunătățirea unor tehnici medicale pe bolnavi, trec adesea dincolo de voința individuală a bolnavilor sau a familiilor acestora[43]. Rezolvarea etică a situaților de îndârjire terapeutică vine din stabilirea pragului până unde îngrijirea sau tratamentul medical sunt oportune, benefice pentru pacient și când acestea nu schimbă cu nimic în bine starea de sănătate a acestuia, ci mai mult o complică, făcându-i sfârșitul iminent și mai împovorător.

e. Medicina contemporană a reușit să se înstăpânească și asupra suferinței umane, astfel încât nici aceasta nu a scăpat acțiunilor de medicalizare. Prezența suferinței îl conștientizează adesea pe om să simtă „povara" trupului său bolnav, încât vrea să apeleze la orice fel de medicamentație pentru ca suferința trupească să fie eliminată. Din punct de vedere medical s-a ajuns la situația în care pacientului cuprins de suferințe insuportabile i se administrează la cererea acestuia medicamente care să pună capăt definit durerilor și vieții sale. Sau, tot la solicitarea acestuia ori a familiei sale, pacientul este decuplat de la aparatele care îl mențin în viață. Și se mai întâmplă uneori ca medicii să dozeze pacienților confruntați cu dureri de nesuportat o cantitate mai mare de substanțe sedative, care, chiar dacă pe termen scurt contribuie la calmarea durerilor, pe termen lung grăbesc moartea acestora. Dincolo de aceste aspecte foarte simplificate ale medicalizării suferinței, este cert că, în abordarea suferinței, medicina contemporană nu mai ține cont de valoarea pedagogică pe care, de pildă, creștinismul răsăritean o acordă suferinței. Percepând-o cel mai adesea ca pe

[42] Georgios MANTZARIDIS, *Morala creștină...*, p. 515.

[43] O bună prezentare a situației încrâncenării terapeutice, din perspectiva unui medic care este în același timp și diacon ortodox, găsim la Mark ANDRONIKOF, „De ce îndârjirea terapeutică?", trad. rom. de Maria-Otilia Oprea, în: *Revista Teologic*ă, serie nouă, (2019), nr. 3, pp. 78-82.

o disfuncționalitate organică, medicina contemporană ignoră în genere cauzele spirituale ale bolii. Din aceste, și multe alte, motive medicalizarea suferinței rămâne o provocare bioetică majoră. Sigur, nimeni nu neagă faptul că suferința umană atinge deseori limita insuportabilului pentru pacient, și că este necesară administrarea de sedative, dar modul în care pacientul simte și percepe suferința ar putea fi transformat într-o cale de asumare și înfruntare a acesteia, un mod de înaintare spre și pregătire spirituală pentru întâlnirea cu Dumnezeu.

f. Destinația ulterioară a embrionilor supranumerari rezultați în urma procreației medical asistate prin tehnica fertilizării *in vitro* constituie la rândul ei o provocare bioetică. Mulți dintre aceștia sunt congelați în vederea păstrării lor pentru situații în care procedura fertilizării *in vitro* trebuie reluată. Alții sunt folosiți în cercetările medicale ori distruși dacă nu sunt viabili. Dat fiind faptul că din perspectiva creștinismului răsăritean omul este o ființă umană încă de la prima unire a celor doi gameți, distrugerea embrionilor viabili sau folosirea lor pentru cercetare este imorală și inacceptabilă întrucât este vorba de o instrumentalizare a vieții și a persoanei umane în potențialitatea dezvoltării sale biologice. Este un motiv pentru care Biserica Ortodoxă, cel puțin, are foarte mari rezerve față de moralitatea unei astfel de tehnici de procreere medical asistată.

5.4. Concluzii

Prin practica disecțiilor începute cu perioada Renașterii, știința medicală modernă instituie, treptat, o separare între om și trupul său. Știința medicală modernă inventează astfel, din punct de vedere epistemologic, „corpul”. La nivelul reprezentărilor sociale, cercetările științei medicale moderne vor conduce la ideea că trupul uman nu mai exprimă persoana, ci că acesta este ceva separat de prezența acesteia. O ruptură simbolică, epistemologică îl va determina pe om să-și perceapă de acum înainte trupul ca fiind străin de sine, să vorbească de faptul că *are* un corp și mai puțin de acela de *a fi* propriul său corp.

Corpul va fi gândit în special ca o sumă de organe și de țesuturi care formează organismul uman, iar nu ca parte constitutivă a persoanei. De aceea, în baza acestui fapt corpul poate fi analizat în sine fără o legătură cu ființa umană, el poate fi disecat și analizat bucată cu bucată. Corpul este redus în acest sens la stadiul unui simplu obiect, unui simplu material biologic. Mai mult, recurgând la o depersonalizare a trupului, medicina modernă favorizează și o viziune instrumentală sau utilitaristă asupra corpului. Omul nu mai este trup, ci are un corp de care poate să dispună după cum voiește. Tot o consecință a depersonalizării trupului în cadrul științei medicale moderne este și tendința de a privi boala tot mai mult ca o pură disfuncționalitate a unor părți sau organe ale corpului, fără nicio legătură cu persoana care este afectată de boală. De aceea, se întâmplă ca medicina să vindece doar corpul, nu și pacientul.

Prin aplicarea mijloacelor tehnologiei în domeniul medical s-a ajuns la un control absolut al medicinei asupra corpului uman. Două direcții se conturează în medicină: pe de o parte medicina reparatorie, care reușește să repare, să modifice sau să mențină prin protezări bio-tehno-medicale și alte tehnici funcții avariate ale unor simțuri sau organe. Pe de altă parte, medicina augumentativă, care vizează îmbunătățirea funcțiilor psihice și ale corpului uman la niveluri inimaginabile până acum. Se produce o relativizare a vieții biologice a omului, care în știința biomedicală poate să fie manipulată în scopuri științifice trecându-se dincolo de anumite norme și praguri morale.

Întrucât medicina modernă operează asupra trupului ca sediu al vieții biologice a omului, prin aplicarea unor realizări de mare succes din tehnică și tehnologie în cercetarea medicală s-a ajuns la unele reușite fără precedent în privința menținerii și îmbunătățirii vieții trupești a ființei umane sau a schimbării unor aspecte esențiale ce țin de corporalitatea umană. Cu toate acestea, chiar dacă unele dintre aceste realizări sunt posibile tehnic și medical, ele ridică numeroase întrebări de natură etică și morală. Subiecte de maxim impact precum avortul, maternitatea surogat, transplantul de organe, suferința, destinația ulterioară a embrionilor supranu-

merari obținuți în urma fertilizării *in vitro* evidențiază tendința de a vedea trupul într-un mod instrumental și economic, ilustrând o depreciere a valorii și a demnității trupului omenesc. Tocmai din aceste motive, și multe altele, aceste realități medicale reclamă o reconsiderare etică și morală a înfăptuirii lor.

6. UZITĂRI ALE TRUPULUI ÎN SOCIETATEA POSTMODERNĂ

Ca o consecință a valului de relativizare morală care traversează și caracterizează perioada modernității târzii, a disoluției principiilor morale creștine, a liberalizării gândirii omului în probleme de morală sexuală, a supremației drepturilor subiective, dar mai ales a importanței crescânde acordate trupului și valorii lui astăzi, anumite atitudini și practici corporale, în alte perioade condamnabile ori considerate a fi subiecte tabúu și abordate cu discreție, cunosc în societatea contemporană o tot mai pronunțată legitimare și generalizare[1]. În societățile occidentale

[1] O radiografie detaliată a noii ordini morale postmoderne precum și a câtorva dintre caracteristicile ei găsim la reputatul sociolog francez Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei...*, pp. 70-80; pe aceeași temă a se vedea și Zygmunt Bauman, *Etica postmodernă*, traducere de Doina Lică, Editura Amacord, Timișoara, 2000. O receptare și o abordare moral teologică a relativismului contemporan ne oferă pr. Ștefan Iloaie, *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2009; Idem, *Relativizarea valorilor morale. Tendin*țele eticii postmoderne și morala creștină, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009. Cu privire la prioritatea acordată astăzi drepturilor omului în defavoarea drepturilor lui Dumnezeu, a se vedea Olivier Clément, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. rom. Mihai Maci, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 134: „Complexă, adeseori tragică, modernitatea europeană s-a născut dintr-o dublă opoziție: aceea a «drepturilor» lui Dumnezeu și aceea a «drepturilor» omului împotriva lui Dumnezeu. Tentată de prometeism, creația umană liberă se ridică împotriva «Dumnezeului moral»...". O abordare a problematicii drepturilor omului modern dintr-o perspectivă ortodoxă găsim și la teologul grec contemporan Pantelis Kalaitzidis, *Ortodoxie și modernitate. O introducere*, traducere din neogreacă de Florin-Cătălin Ghiț, prefață de Radu Preda, coll. *Universitas*, seria Theologia Socialis 9, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2010, pp. 37-57, respective pp. 69-95. O lectură a drepturilor omului din

ale secolului al XXI-lea ele devin mijloace prin care individul își exprimă autonomia, își declară identitatea sa în raport cu ceilalți, își pune în valoare trupul ca factor de individuație, dar și ca sursă de procurare a plăcerilor trupești.

6.1. Revoluția sexuală globală contemporană, liberalizarea moravurilor sexuale și trupul

Primele practici corporale la care intenționăm în continuare să ne referim au legătură cu problema sexualității umane. În mod cert, cel puțin de la începutul secolului al douăzecilea încoace, în societatea occidentală a început să predomine spiritul unei permisivități morale[2] sociale generalizate în privința multor comportamente sexuale, care până la vremea respectivă erau condamnate atât de normele morale și sociale creștine, cât și de către medicină sau psihologie, și care le includeau în categoria formelor patologice. Etosul acestei noi toleranțe sexuale a culminat cu noua „revoluție sexuală globală"[3] din deceniile șase și șapte ale secolului

prisma teologiei sociale ortodoxe ne oferă teologul Radu Preda, „Ortodoxia și drepturile omului. Aspecte social-teologice ", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, XI, 2007-2008, Cluj-Napoca, 2009, pp. 181-214.

[2] Pornind de la faptul că în societatea contemporană în special normele sociale legate de sexualitate au devenit tot mai liberale, s-a încetățenit tot mai mult apelativul de „societate permisivă". Pentru o prezentare mai amplă a caracteristicilor societății permisive, fie la nivel general, fie la nivel de țări, a se vedea Boris Sokoloff, *The permissive society*, Stockwell, 1972, 256 p.; Marcus Collins (ed.), *The permissive society and its enemies*: *sixties British culture*, Rivers Olam, London, 2007, 252 p.; Alain Petigny, *The permissive society: America 1945-1965*, Cambridge University Press, 304 p. O analiză a cauzelor care încurajează apariția unei moralități permisive în America precum și impactul acestei noi moralități asupra familiei, relațiilor sexuale etc., ne oferă Charles Henry Whiteley, Winifred M. Whiteley, *The permissive morality*, Methuen, 1964, 141 p.

[3] Expresia face trimitere la cartea Gabriellei Kuby, *Die globale sexuelle Revolution. Zerstorung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Fe-MedienVerlag, Kissleg, 2012, 456 p. [în rom: *Revoluția sexuală globală. Distrugerea libertății în numele libertății*, coll. *Creștinism și contemporaneitate*, traducere din germană de Alexandru Ș. Bologa, Editura Sapiența, Iași, 2012, 484 p].

trecut, însă el a fost dinainte prefigurat sau revendicat prin operele unor scriitori, medici, psihiatri, filosofi sau alți intelectuali, de la care adepții revoluției sexuale s-au inspirat pentru a-și legitima comportamentele sexuale.

Deja în secolul al optsprezecelea, în operele unor scriitori precum marchizul de Sade sau socialistul utopic Charles Fourier observăm că vechea moralitate sexuală creștină este denigrată și, în locul ei, practici sexuale care frizează patologicul sunt elogiate și considerate firești, fiind propuse tineretului ca modele de urmat. Dacă marchizul de Sade încuraja în romanele sale practicile sodomiei[4], Charles Fourier, în cartea sa *Noua lume amoroasă*[5], visa la o societate perfectă în care sexul – liber de orice constrângeri – avea un mare rol în ceea ce privește coeziunea socială, creând punți între oameni[6].

Apariția științei sexologiei la sfârșitul secolului al nouăsprezecelea aduce noi perspective liberale și reformiste asupra problematicii sexualității. Prin scrierile și cercetările lor, medici precum Richard von Krafft-Ebing, Albert Moll, Havelock Ellis sau Sigmund Freud au contribuit la înțelegerea multor aspecte ale sexualității umane, dar au deschis încet și calea spre normalizarea în societate a unor comportamente sexuale private[7]. În ceea ce îl privește pe fondatorul psihanalizei, teoria sa dezvoltată în cartea *Trei eseuri asupra sexualității* (1905), în care plăcerea este prezentată ca motor sexual, produce o ruptură considerabilă în privința sexualității umane prin aceea că face, în opinia Annei-Marie Sohn, trecerea „de la o sexualitate reproductivă la o sexualitate hedonistă". Un lucru demn de reținut, după același autor citat, este acela că în

---

[4] Vezi de pildă renumita carte a Marchizului de SADE, *Cele o sută douăzeci de zile ale Sodomei sau școala libertinajului*, introducere de Michel Delon, „Sade filozof" de Jean Deprun, traducere din franceză de Tristana Ir, Editura TREI, București, 2005, 608 p.

[5] Lucrarea acestuia a fost tipărită abia în 1967, la un secol și jumătate după ce a fost scrisă (1816).

[6] Gert HEKMA, Alain GIAMI, „Sexual revolutions: an introduction", în: Gert HEKMA, Alain GIAMI (ed.), *Sexual revolutions*, coll. *Genders and Sexualities in History*, Palgrave Macmillan, New York, 2014, pp. 3-4.

[7] Gert HEKMA, Alain GIAMI, „Sexual revolutions...", p. 5.

această carte Freud propune și o nouă definiție a perversiunilor sexuale, fapt ce va bulversa categoriile valabile până atunci în analizarea acestor fenomene[8].

Un rol crucial, însă, în fundamentarea științifică a acestei permisivități morale în privința comportamentelor sexuale, în societatea americană de după cel de-al doilea Război Mondial, a avut-o biologul Alfred Kinsey[9]. Considerat „părintele revoluției sexuale"[10], Kinsey a încercat prin cercetările sale empirice, desfășurate la *Institut for Sex Research*, pe care l-a înființat la Universitatea Indiana, să-i convingă pe americani că multe dintre practicile sexuale care erau catalogate social ca fiind deviante sunt în realitate normale, deci acceptabile, întrucât statisticile arată că foarte multă lume le practică. El a luptat astfel la subminarea și răsturnarea valorilor moralei sexuale tradiționale, făcând din adulter, relații sexuale pasagere, homosexualitate, sadomasochism sau pedofilie practici sexuale perfect legitime în societate.

În cercetarea și liberalizarea comportamentelor sexuale umane Alfred Kinsey a pornit de la premisele oferite de evoluționismul darwinist, având convingerea fermă că sexualitatea eliberată este o modalitate de îmbunătățire a naturii umane[11]. Intenția cercetărilor lui Kinsey nu a fost aceea de a face o clasificare a comportamentelor sexuale în normale sau deviante. Pe baza unor anchete desfășurate pe un eșantion de 10.000 de persoane, el a vrut o ofere un tablou al practicilor sexuale cotidiene. Lucrările

[8] Vezi Anne-Marie SOHN, „Corpul sexuat", în Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE, Georges VIGARELLO (coord.), *Istoria corpului. III. Mutațiile privirii. Secolul XX*, traducere din fr. de Simona Mihalache, Mihaela Arnat, Mugurаș Constantinescu, Giuliano Sfichi, coll. *Cărți Cardinale*, Editura ART, București, 2009, p. 108.

[9] Alfred KINSEY (1894-1956) a fost un biolog și sexolog american. Și-a luat doctoratul la Harvard. A predat biologia, entomologia și taxonomia insectelor la Indiana University. Mai multe detalii cu privire la viaț lui Alfred Kinsey, a se vedea J. H. JONES, *Alfred Kinsey: A private life*, Norton, New York, 1997.

[10] Vezi Jonathan VON MAREN, „Kinsey was a pervert and s sex criminal", 25 august 2014, http://www.drjudithreisman.com/archives/2014/08/alfred_kinsey_w.html (accesat iulie 2018).

[11] Jerry BERGMAN, „Kinsey, Darwin and the sexual revolution", în: *Journal of Creation*, 20, 3 (2006), pp. 111-112.

pe care le-a publicat în urma acestor anchete, prima în 1948 cu privire la sexualitatea masculină[12], respectiv a doua în 1963 referitoare la sexualitatea feminină[13], au scos la iveală unele aspecte care, prin radicalismul lor, i-au șocat pe americani. În realitate, anchetele lui Kinsey s-au dovedit a fi mai puțin preocupate de problemele conjugale și reproductive, interesându-se mai mult de plăcerea sexuală, producerea orgasmului și modalitățile concrete prin care acestea se pot obține. Erau vizate astfel visele erotice, relațiile extraconjugale și homosexuale, raporturile cu animalele etc. În mod evident, liberalizarea sexuală care transpărea din aceste cercetări conduse de Kinsey contrasta puternic cu climatul moral al societății americane[14].

Cu toate acestea, impactul pe care l-a avut publicarea rezultatelor acestor cercetări în rândul populației americane a fost uriaș, conducând la cauzarea multor probleme sociale majore, de la apariția epidemiilor sexuale la prăbușirea instituției familiale[15]. Prin viziunea radical nouă pe care a propus-o asupra sexualității umane și a legitimității sociale a unor comportamente sexuale discutabile, Alfred Kinsey a ruinat „normele moralei castității și heterosexualității conjugale"[16]. Făcând îndrăzneața afirmație că între 10% și 47% dintre americani ar fi homosexuali[17], Kinsey a influențat în mod puternic recunoașterea homosexualității și de aceea este considerat de către mulți dintre activiștii homosexuali ai zilelor noastre drept părintele mișcării homosexualilor[18]. Pe scurt,

[12] Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, *Sexual Behavior in Human Male (SBHM)*, W.B. Sauders, Philadelphia, 1948.

[13] Alfred Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, Paul H. Gebhard, *Sexual Behavior in Human Femal*, W.B. Sauders, Philadelphia, 1953.

[14] Anne-Marie Sohn, „Corpul sexuat", p. 111.

[15] Jerry Bergman, „Kinsey, Darwin and the sexual revolution", p. 111.

[16] Anne-Marie Sohn, „Corpul sexuat", p. 111.

[17] Vezi Andrei Drăgulescu, *Adolescenții și revoluția sexuală. Dezvăluirea mijloacelor prin care societatea de azi încearcă să distrugă moralitatea noii generații*, Editura Institutului de Cercetări Psihosociale și Bioetică, București, 2016, p. 23.

[18] Mark Thompson (ed.), *Long road to Freedom: The Advocate History of Gay and Lesbian Movement*, St. Martin's Press, New York, 1994, pp. 22, 59-60, 102, 164.

prin cercetările pe care le-a întreprins, Alfred Kinsey a contribuit la schimbarea în rău a moralității oamenilor asupra problemelor sexuale, iar prin episodul mișcărilor de eliberare sexuală din deceniile șase și șapte ale secolului trecut permisivitatea morală s-a extins și a cuprins întreg mapamondul.

În aproximativ aceeași perioadă cu Alfred Kinsey, Wilhelm Reich și Herbert Marcuse au abordat și ei problema sexualității umane și a erotismului din perspectivă socio-politică. Venind pe urmele lui Marx, ale lui S. Freud și ale psihanalistului Otto Gross, în cartea sa intitulată sugestiv chiar *Revoluția sexuală*[19], Reich susține cu tărie că mișcarea de eliberare sexuală ar trebui să meargă în paralel cu cea a emancipării sociale sau, cel puțin, ar trebui să fie considerată un aspect important al acesteia din urmă. Dorința de emancipare sexuală a tineretului devine, în viziunea lui W. Reich, o parte importantă a luptelor politice în vederea realizării unei societăți drepte[20].

Pentru Reich, care avea vederi socialiste, fiind în fapt și membru al partidului socialist german, există o corelație între mizeria sexuală, adică absența sau slăbirea vieții sexuale, și modul în care societatea este organizată, de aceea el supune acest aspect unei analize politico-economice. Așa se face că, în reprimarea sexualității și a relațiilor sexuale, în existența obstacolelor materiale și sociale care împiedică accesul liber la contracepție, avort sau tratarea diferitelor boli cu transmitere sexuală, medicul și psihanalistul german vede prezența opresiunii venite din partea statului capitalist. De aceea, după el, această reprimare a sexualității trebuie înlăturată printr-o revoluție socială[21]. Din această perspectivă, W. Reich a susținut cu înflăcărare sexualitatea liberă în rândul tinerilor. Întrucât vedea în capitalism sursa tuturor perversiuni-

[19] Wilhelm REICH, *Die Sexualität im Kulturkampf. Zur Sozialistischen Umstrukturierung des Menschen*, Sexpol Verlag, Copenhagen, 1936, 247 p. [în engleză: *The sexual revolution. Towards of Self-Regulating Character Structure*, translated by Therese Pol, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1974].

[20] În prezentarea ideilor lui Reich despre sexualitate și politică ne-am folosit cu precădere de informațiile furnizate de Gert HEKMA, Alain GIAMI, „Sexual revolutions...", p. 7.

[21] Gert HEKMA, Alain GIAMI, „Sexual revolutions...", p. 7.

lor, considerându-l decadent și împotriva naturii, psihanalistul german susținea că în socialism homosexualitatea, obscenitatea, prostituția sau pornografia vor dispărea. Prin aceste ideii și convingeri asupra sexualității, pe care le-a dezvoltat în unele cărți[22] scrise în deceniul al treilea al secolului trecut, Reich a influențat mult, la rândul lui, revoluția sexuală globală.

Cu lucrarea *Eros și civilizație*[23], publicată în 1955, filozoful Herbert Marcuse se înscrie pe aceeași direcție trasată de W. Reich, a tratării legăturii dintre sexualitate și schimbările sociale din societatea occidentală capitalistă, însă aduce noi perspective asupra acestui raport. Inspirat de Freud, el pune mizeria sexuală pe seama limitării energiei libidinale ca urmare a faptului că indivizii, într-o societate axată pe profitul cu orice preţ, sunt supuși unei alienări prin muncă și exploatare. În acest sens, după Marcuse, eliberarea sexuală nu este o pârghie pentru eliberarea socială, ci dimpotrivă rezultatul acesteia[24]. Și mai mult, eliberarea socială va pune capăt alienării prin muncă și va permite o erotizare a relațiilor sociale. O reducere a orelor de muncă ar duce, în fapt, la o reorientare a diviziunii muncii care ar acorda mai mult timp individului să își dezvolte liber nevoile sale sexuale. În acest context, trupul, din instrument al muncii, va fi resexualizat și transformat în instrument al plăcerii[25]. Rezultatul ar fi reapariția unei „sexualității polimorfe" prin reactivarea tuturor zonelor erogene ale corpului, ceea ce înseamnă depășirea sexualității umane ca strictă genitalitate.

Este vorba în fapt de o transformare a libidoului sexual în Eros, adică o schimbare de accent de la o sexualitate limitată la supremația genitalității la o erotizare a întregii ființe a individu-

---

[22] Vezi Wilhelm Reich, *Der Sexuelle Kampf der Jugend*, Sexpol Verlag, Berlin, 1932 [în engleză: *The Sexual Struggle of Youth*, Social Reproduction, 1972, 96 p.]

[23] Herbert Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophycal Inquiery into Freud*, Beacon Press, Boston, 1955, 277 p. [în rom.: *Eros și civilizație. O cercetare filozofică asupra lui Freud*, traducere din engleză de Cătălina și Louis Ulrich, Editura Trei, București, 1996, 256 p].

[24] Gert Hekma, Alain Giami, „Sexual revolutions…", p. 7.

[25] Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, University of Berkeley Press, Berkeley / Los Angeles, 1984, p. 181.

lui[26]. După Marcuse, transformarea libidoului în Eros va duce la o schimbare nu numai a raporturilor între oameni, ci și a mediului social. Într-o societate non-represivă energia sexuală va fi canalizată spre formarea unei personalități erotice a oamenilor și va contribui la o estetizare erotică a mediului în care aceștia trăiesc[27]. Cu toate că nu detaliază legat de apariția sexualității polimorfe, Marcuse este totuși conștient de faptul că transformarea libidoului în Eros va conduce la o dezintegrare a principiului monogamiei și a instituției familiei[28]. În opinia lui Douglas Kellner sugestia pe care Marcuse o face referitor la instituția familiei este una radicală, dar pe care acesta din urmă nu o comentează[29].

Herbert Marcuse vorbește în același context și de o detabuare a zonelor erogene, a timpului și a relațiilor sexuale, care în noua civilizație a erosului eliberat vor putea fi reerotizate[30]. Alasdair MacIntyre consideră că nu este foarte clar la ce fel de transformări ale practicilor sexuale se referă Marcuse și al căror apărător se face el. Pentru MacIntyre nu este foarte clar dacă în viziunea lui Marcuse perversiunile sexuale trebuie permise sau nu într-o civilizație care nu reprimă sexualitatea[31]. Oricum, dacă, așa cum am văzut mai sus, pentru Reich perversitățile sexuale vor dispărea în noua ordine socială, adică vor deveni normale din moment ce va dispărea cenzura burgheză, pentru Marcuse acestea vor trece sau nu vor mai fi eficiente[32]. Fără a mai insista însă asupra prezentării concepției lui Marcuse asupra sexualității, este cert faptul că prin ideile sale acesta a impulsionat revoluția sexuală globală[33], unii

---

[26] *Cf.* Herbert MARCUSE, *Eros and Civilization. A Philosophycal Inquiery into Freud*, Beacon Press, Boston, ^{2}1966, p. 201.

[27] Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*..., p. 182.

[28] Herbert MARCUSE, *Eros and Civilization*…, p. 201.

[29] A se vedea Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*..., p. 182.

[30] Herbert MARCUSE, *Eros and Civilization*…, p. 202.

[31] Alasdair C. MACINTYRE, *Herbert Marcuse: an exposition and a polemic*, Viking Press, 1970, p. 46.

[32] *Cf.* Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*..., p. 182.

[33] David ALLYN, *Make love, not war: Sexual Revolution: Am unfettered history*, Routlegde, ^{2}2016, cap. 16 „(Id)eology: Herbert Marcuse, Norman O. Brown and Fritz Perls".

autori prezentându-l drept vestitor al revoluției sexuale din anii 1960 în cadrul unor transformări sociale mai extinse[34].

Ceea ce putem să reținem din cele prezentate până acum este faptul că ceea ce de obicei este denumită ca fiind „revoluția sexuală" a anilor șaizeci-șaptezeci nu a fost în realitate decât „explozia bruscă"[35] a unei revoluții sexuale care s-a consumat pe durata mai multor decenii ale secolului trecut și ale cărei efecte „explozive" se resimt până în zilele noastre. Mai mult decât un fenomen cultural și istoric, petrecut într-un anumit interval istoric, revoluția sexuală este acum o stare ce caracterizează întreaga civilizație occidentală, ea este „globală", ne afectează pe toți[36].

Permisivitatea morală în materie de sexualitate este unul dintre efectele vizibile ale acestei revoluții[37]. Eliberarea erosului reprezintă o evoluție semnificativă a procesului postmoralist vizavi de problemele sexualității, ceea ce face ca sexualitatea înafara instituției căsătoriei sau alte comportamente sexuale să nu mai fie asociate cu vina sau cu păcatul[38]. Din perspectivă creștină, această permisivitate sexuală a dus la schimbarea atitudinilor și sensibilităților oamenilor față de comportamente sexuale reprobabile sau a spulberat valorile sacre care au stat la baza multor dintre aceste comportamente, precum virginitatea, abstinența, fidelitatea, etc[39]. Pentru mulți dintre contemporani, aceste schimbări sau mutații la nivel de comportament sexual nu sunt altceva decât semnul unei

---

[34] Vezi această apreciere asupra lui Marcuse la Gert Hekma, Alain Giami, „Sexual revolutions…", p. 8.

[35] Gert Hekma, Alain Giami, „Sexual revolutions…", p. 8.

[36] Pentru o prezentare detaliată a efectelor revoluției sexuale globale vezi bine documentata lucrare a autoarei Gabriele Kuby, *Revoluția sexuală globală...*, pp. 103-124, 217-242.

[37] Permisivismul moral al societății contemporane a fost bine surprins de către părintele Teofil Tia. Dânsul îl analizează în legătură cu fenomenul Școlii de la Frankfurt care a generat un astfel de curent de gândire în materie de sexualitate umană. Vezi, pentru o perspectivă mai amplă întreaga analiză la Teofil Tia, *Preoție misionară și pastorală contextuală*, coll. *Pastoralia 3*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, pp. 239-266.

[38] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei...*, p. 70.

[39] Ioan C. Teșu, *Familia contemporană între ideal și criză*, Doxologia, Iași, 2011, p. 246; Gert Hekma, Alain Giami, „Sexual revolutions…", p. 10.

evoluții a omenirii care s-a desprins de restricțiile moralei burgheze sau creștine, care, în loc să dea cale liberă pulsiunilor sexuale, au încercat să le controleze, să le înăbușe. Însă permisivitatea morală sexuală a făcut loc libertinajului, a dus la prăbușirea interdicțiilor privind incestul, pedofilia, homosexualitatea sau alte practici și comportamente tabúu[40], a încetățenit și normalizat promiscuitatea sexuală în rândul tineretului, dar și în cel al populației.

Din rațiuni de spațiu în continuare vom supune analizei două dintre comportamentele sau atitudinile sexuale care „s-au democratizat" în urma impactului revoluției sexuale. Considerăm că modul în care aceste comportamente sunt văzute în societatea contemporană întărește teza permisivității morale datorate revoluției sexuale globale. În prezentarea acestora vom face apel atât la cunoștințele puse la îndemână de științele sociale, în special sociologia, cât și la părerile unor teologi creștini vizavi de amploarea pe care aceste practici sexuale o cunosc în societatea actuală.

a. Deculpabilizarea practicii autosatisfacerii sexuale sau a masturbării constituie una dintre expresiile cele mai semnificative ale permisivității morale contemporane[41]. Condamnată altădată pentru efectele sale negative, dăunătoare asupra stării și sănătății psihice și fizice ale celor care o practicau, în „noua ordine erotică" autosatisfacerea nu mai este pusă la index[42]. Din punct de vedere psihologic sau psihanalitic este definită foarte variat, însă cert este faptul că nu apare ca fiind o practică culpabilizantă[43]. De pildă, Norbert Sillamy susține că această practică nu determină tulburări

[40] Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei*…, p. 65. Lipovetsky consideră, totuși, că, în pofida faptului că moravurile sexuale au trecut printr-un proces de liberalizare, unele comportamente sexuale rămân pe mai departe dezaprobate de conștiința socială: incestul, pedofilia, actele de zoofilie sau sado-masochism – Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*..., p. 73.

[41] *Cf.* William Basil Zion, *Eros și transfigurare. Sexualitate și căsătorie. O perspectivă ortodoxă răsăriteană*, traducer din engleză de Ioan Ovidiu Bobăilă, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2001, p. 214.

[42] Gilles Lipovestky, *Amurgul datoriei*..., p. 70.

[43] Vezi de pildă o definiție a autoerotismului la Roland Doron, Françoise Parot (eds.), *Dicționar de psihologie*, traducere din franceză Natalia Cernăuțeanu, Georgeta Dan-Spînoiu, Ovidiu Dan, Sabina Drăgoi, Dana Florean, Liliana-Carmen Luchian, George Neacșu, Doina-Ștefana Săucan, Humanitas, 1999, p. 97.

psihice[44]. Pe de altă parte, același autor afirmă că autoerotismul în sine nu mai este considerat a fi patologic, dar poate să ia forme deviante în momentul în care este preferat relațiilor heterosexuale normale[45].

Din punct de vedere medical, autosatisfacerea este prezentată ca un lucru „sănătos", este chiar recomandată de către unii medici în vederea explorării de către tineri și adolescenți a propriei sexualități și intimități. În ceea ce privește viața de cuplu, practica autosatisfacerii este recomandată în scop terapeutic pentru tratarea anumitor disfuncționalități sexuale sau pentru îmbunătățirea relației conjugale[46].

La deculpabilizarea socială a practicii autoerotismului în perioada contemporană a contribuit într-o măsură considerabilă Alfred Kinsey, care prin cercetările sale arăta că, în Statele Unite, 40% din rândul femeilor, respectiv 92% dintre barbați recurg la această practică. Mai mult, acesta a raportat că practica autoerotismului este mult mai ridicată în rândurile absolvenților de studii superioare[47]. După pr. Ioan C. Teșu, aceste date ar putea lăsa impresia că masturbarea sau autoerotismul este apanajul unor persoane mai instruite intelectual, însă nu și din punct de vedere moral[48]. Iar William Basil Zion conchide, referitor la datele furnizate de Alfred Kinsey, că în privința practicii autoerotismului acestea au produs, în conștiința populației americane, o trecere de la aspectele patologice ale acesteia la normalizarea și normalitatea ei[49]. În orice caz, prin revoluția sexuală din anii 1960-1970 permisivitatea morală în ceea ce privește practica masturbării

[44] Norbert SILLAMY, în: Roland DORON, Françoise PAROT (eds.), *Dicționar de psihologie*, p. 188.

[45] Norbert SILLAMY, în: Roland DORON, Françoise PAROT (eds.), *Dicționar de psihologie*, p. 188.

[46] Vezi evaluarea teologică a acestei perspective medicale la Ioan C. TEȘU, *Familia contemporană…*, p. 259.

[47] Vezi William Basil ZION, *Eros și transfigurare…*, p. 214. Pentru mai multe detalii vezi Alfred C. KINSEY, Wardell B. POMEROY, Clyde E. MARTIN, *Sexual Behavior in Human Male*, Indiana University Press, Bloomington and Indianopolis, 1975, pp. 240-241.

[48] Ioan C. TEȘU, *Familia contemporană…*, p. 261.

[49] William Basil ZION, *Eros și transfigurare…*, p. 214.

s-a generalizat încât astăzi la nivelul gândirii colective nimeni nu o mai socotește o chestiune tabúu, ci o obișnuință. Asemenea multor altor aspecte ale sexualității umane, în noua ordine erotică masturbarea este un fenomen banal.

b. Scăderea vârstei debutului vieții intime indică, în egală măsură, o schimbare de atitudine în privința comportamentului sexual în ultimele decenii[50]. Într-o societate în care moravurile sexuale s-au liberalizat, iar dreptul la plăcere a devenit universal, substituindu-se normelor represive, puritane[51], tinerii vor să experimenteze relațiile intime fără a mai trebui să își asume responsabilitatea căsătoriei. Acest fapt este doar un aspect al unui proces de „autonomizare a sexualității în raport cu morala", pe care îl semnalează Gilles Lipovetsky[52]. Libertatea de a decide asupra vieții lor intime este pentru indivizii zilelor noastre cea mai bună confirmare a autonomiei lor în raport cu orice instanță morală sau socială și în fond a irelevanței oricăror reglementări în materie de sexualitate. Cel puțin acest lucru este sugerat de unele sondaje efectuate la nivelul societății europene, sondaje care arată că „100% bărbați și 95% femei acceptă relațiile sexuale premaritale între logodnici; 90% bărbați și 85% femei acceptă relațiile sexuale premaritale între îndrăgostiți; 50% bărbați și 40% femei acceptă relațiile sexuale premaritale între cunoștințe sau prieteni; 30% bărbați și 10% femei acceptă relațiile sexuale premaritale între persoane care s-au cunoscut puțin sau cu persoane întâmplătoare"[53]. Chiar dacă aceste procente se pot modifica de la an la an, rămâne o realitate această tendință de autonomizare a vieții sexuale a contemporanilor după generalizarea revoluției sexuale.

În concluzie, putem să reținem faptul că revoluția sexuală, care a cuprins întreaga lume, dar în special pe cea occidentală,

[50] Ioan Mihăilescu, *Familia în societățile europene*, Editura Universității din București, 1999, p. 25; vezi și Ștefan Iloaie, „O nouă presiune asupra familiei – bioetica" în: Alexandru Moraru, Gabriel-Viorel Gârdan (eds.), *Medicină și teologie. In honorem Prof. Univ. Dr. Mircea Gelu Buta*, Presa Universitară Clujană, p. 220.

[51] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*..., p. 71.

[52] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*..., p. 71.

[53] Ioan Mihăilescu, *Familia în societățile europene*…, pp. 22-23.

a dus la schimbări majore de atitudine ale oamenilor în ceea ce privește sexualitatea umană și scopul acesteia. Cu privire la trup, este limpede că în urma revoluției sexuale acesta este perceput în primă instanță ca un instrument sau un mijloc de procurare a plăcerilor. Una dintre consecințele nemijlocite ale revoluției sexuale constă tocmai în sexualizarea și erotizarea excesivă a trupului. Iar acest lucru îl sesizăm în utilizarea imaginii trupului erotizat în mass-media, în pornografia exacerbată, în industria muzicală, în fenomenul modei contemporane, în acceptarea afișării nudității trupului în decorul social etc.

6.2. Fenomenul nudității publice în societatea contemporană

Între practicile sociale contemporane care privesc trupul se numără și nuditatea publică, fenomen care invadează din ce în ce mai mult mediul cultural și spațiul social al ultimelor decenii. Indiferent de gradul de expunere sub care se prezintă (totală, parțială sau sugerată), nuditatea publică este o realitate provocatoare care ne privește pe fiecare dintre noi întrucât este vorba de o chestiune a felului în care ne raportăm la trupul nostru și îl afișăm pe scena socială.

Pentru unii, exponenți ai unei gândiri mai liberale sau seculare, acceptanța socială a nudității în spațiul public în contemporaneitate constituie o certitudine a faptului că, în materie de morală, lumea occidentală a evoluat și că nu mai trăim în contextul unei societăți tradiționale precum cea creștină[54], în care expunerea goliciunii anumitor părți ale trupului în văzul tuturor era asimilabilă

[54] Desigur, există și alte societăți și culturi în care expunerea goliciunii publice a trupului este o atitudine condamnabilă și prohibită de către legea religioasă. Este vorba, printre altele, de societățile de credință musulmană în care legea religioasă interzice o astfel de practică. Însă pentru analiza noastră avem în vedere cu precădere societățile occidentale, care au fost impregnate de duhul spiritualității creștine, însă care sunt amenințate în zilele noastre de pericolul descreștinării.

păcatului, motiv pentru care se impunea acoperirea lor. Întrucât, după aceștia, contextul cultural al zilelor noastre este profund schimbat, fiind în esență unul modern, iar principiile morale creștine devin tot mai puțin operabile în planul realității cotidiene ori pur și simplu desuete, s-ar impune să fim mai toleranți și să ne familiarizăm cu astfel de cazuri de nuditate care nu mai sunt concepute ca fiind deloc imorale de către contemporanii noștri[55].

Pentru alții, geneza fenomenului în cauză se explică prin plasarea acestuia sub imperiul unor spiritualități sincretiste și difuze de tip *new-age*-ist, nuditatea din peisajul actual semnificând în acest sens dorința pseudo-religioasă a omului contemporan de reîntoarcere la starea adamică, paradisiacă, cea de dinainte de căderea în păcat[56]. În acest sens, nuditatea la care asistăm indică semnul unei eliberări personale și sexuale[57] a individului postmodern de sub influența unei viziuni religioase etichetată ca fiind una „patriarhală" și a unor norme morale puritane. Cu toate că este invocat adeseori un episod din primele pagini ale Sfintei Scripturi (*cf.* Fac 2, 25) ca pretext al acceptării și proliferării fenomenului nudității în contemporaneitate, este limpede că între nuditatea protopărinților noștri și practica nudității specifică, de pildă, mișcării *hippie* există, din punctul de vedere al antropologiei creștine, o diferență simbolică și teologică notabilă[58].

Pe de altă parte, s-a arătat din punctul de vedere al istoriei culturii[59] că, cel puțin în Occident în ultimul secol, răspândirea fenomenului nudității, adică dezgolirea în public a anumitor părți

[55] A se vedea o astfel de argumentare la Valentin MUREȘAN, *Un filozof rătăcit în agora*, Editura ALL, București, 2013, pp. 96-121.

[56] A se vedea comentariul lui Jean-Pierre DENIS, *De ce scandalizează creștinismul*, traducere din franceză și prefață de Eduard Florin Tudor, coll. *Religio*, Nemira, București, 2012, p. 66. Pentru intelectualul francez, nuditatea este un produs eminamente al contraculturii specifică mișcărilor de eliberare sexuală care s-au manifestat în America în deceniile șase și șapte ale secolului trecut, iar mai apoi în Franța culminând cu așa numita mișcare socială din Mai 1968.

[57] Jean-Pierre DENIS, *De ce scandalizează creștinismul*..., p. 67.

[58] Violeta BARBU, „Biserica și provocările secularismului: corpul și etica lui", p. 13. Autoarea face referire la un gând al Papei Ioan Paul al II-lea pentru care nuditatea protopărinților revelează „semnificația nupțială a corpului".

[59] Vezi Anne-Marie SOHN, „Corpul sexuat", pp. 99-107.

ale trupului, stă în strânsă legătură cu un regres treptat al pudorii corporale în cadrul practicilor sociale feminine și, în paralel, cu o afirmare a trupului ca obiect al seducției sexuale în vederea căsătoriei din dragoste. Desigur, aceste mutații ale percepției asupra sensului goliciunii trupului trebuie analizate la scara întreg secolului trecut. Este cert, însă, că de la nuditatea estivală în cadrul turismului balnear la început de secol XX și până la nuditatea explicită și sexuală din lumea pornografiei, câteva decenii mai târziu, nu a fost decât un pas.

În ceea ce privește frecvența publică a nudității în zilele noastre merită subliniat faptul că aceasta se datorează în principal statutului simbolic aparte pe care trupul îl primește în logica societății de consum și a modernității crepusculare. Mentalitatea consumeristă nu mai stigmatizează trupul, despre acesta nu se mai spune că ar fi prilej al păcatului în cazul în care pornirile lui nu sunt disciplinate prin post și asceză. Venind cu o cu totul altă perspectivă, consumerismul glorifică trupul, adesea îl idolatrizează, îl afișează ostentativ și îl declară a fi o valoare supremă și ultimă pentru omul contemporan[60]. De altfel, s-a încetățenit în societatea dedicată consumului un mod de gândire care investește astăzi trupul cu trăsături specifice sufletului, așa cum limpede sesizează unii observatori redutabili ai epocii noastre[61].

Printr-un fel de răsturnare de situație în plan ontologic, dar și axiologic, trupul este cel care asigură în societatea postmodernă mântuirea omului, salvarea lui socială. Însă, în cazul acesta nu este vorba despre o mântuire în viața de dincolo, în orizontul vieții eshatologice, ci o mântuire care are în vedere planul imediatului, al prezentului. Tocmai de aceea, valorile consumeriste care se referă la trup sunt de factură hedonistă, căutând satisfacerea plăcerilor lui, pregustarea a cât mai multor senzații și experiențe la nivel exlusiv senzorial. Este foarte limpede deci că în societatea dedicată consumului se dorește nu încătușarea trupului, ci eliberarea lui de vechile restricții ale moralei creștine.

---

[60] Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală*..., p. 179.

[61] A se vedea David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 153; Jean Baudrillard, *La société de consommation*..., pp. 199-201.

Într-o altă perspectivă, explozia de nuditate atât de evidentă la scară largă în societatea contemporană ne conștientizează tocmai asupra faptului că ceva s-a schimbat din punct de vedere moral în ultimul timp în ceea ce privește modul contemporanilor noștri de a înțelege afișarea trupului, tot mai lipsită de îmbrăcăminte, în cotidian. Ca o constatare, observăm adesea că pentru omul modernității târzii, goliciunea anumitor părți ale trupului manifestată cu dezinvoltură în prezența celorlalți, a publicului, nu mai trezește decât rareori sentimente de rușine sau situații care ar putea părea ridicole. Dorind să evidențieze cât se poate de clar această realitate bulversantă, sociologul David Le Breton consemnează că: „părți ale corpului supuse înainte necesității discreției, din pudoare sau din teama de ridicol, se impun astăzi fără dificultăți, «fără complexe», *devin semnele* înseși ale vitalității și ale tinereții" (s.n)[62]. Așadar, omul contemporan nu mai are niciun fel de inhibiții, morale sau sociale, atunci când vine vorba de a-și etala trupul nud în văzul lumii. A-ți expune astăzi trupul nu mai este pentru mulți o chestiune rușinoasă decât în cazurile în care este vorba de ascunderea unei infirmități fizice ori în cazul unor boli stânjenitoare precum obezitatea etc. În rest, etalarea trupului nud se impune în societatea de consum, am putea susține, aproape ca o datorie personală sau, de ce nu, socială. Cum bine surprinde un alt autor, nuditatea devine pentru contemporan „un vector de comunicare"[63]. Atât pentru bărbați, cât și pentru femei, nuditatea care descoperă un trup suplu, musculos, atrăgător, este o formă de distincție și de evidențiere a statutului social. Asemenea trupului, nuditatea poate să fie percepută ca un capital în care trebuie să investești, un lucru de care la urma urmelor trebuie să fii mândru. În altă ordine de idei, nuditatea ne spune mult despre felul de a fi al omului modernității târzii și despre valoarea pe care acesta o atribuie trupului său în procesul mai larg al definirii și al construcției sinelui propriu[64].

[62] David Le Breton, *Antropologia corpului...*, p. 153.

[63] Jean-Pierre Denis, *De ce scandalizează creștinismul...*, p. 67.

[64] Despre rolul și valoarea atribuită astăzi trupului în cadrul procesului mai larg al construcției de sine de către omul postmodern informații găsim la

Pe de altă parte, se întâlnesc chiar tendințe de a banaliza fenomenul nudității[65], de a-l socoti cât se poate de normal și de a-l lipsi de caracterul său provocator la nivel etic și social[66]. Dezgolirii anumitor părți ale trupului în decorul cotidian, ni se spune adesea, nu trebuie să îi urmeze procese de conștiință sau sentimente de culpabilitate, deoarece, opinează mulți, a etala sau a evidenția frumusețea trupului, mai ales gol, nu constituie o încălcare flagrantă a legii morale. În fond, banalitatea nudității rezidă în considerarea ei în zilele noastre drept o atitudine printre multe altele, fără a mai ridica interogații în ceea ce privește moralitatea acestei practici curente.

Mai mult, în vederea considerării nudității în contemporaneitate o stare firească se apelează la argumente de ordin etnologic sau din ramura antropologiei culturale și se fac paralele referitoare la normalitatea acestei practici în alte culturi și civilizații ale istoriei umane. Considerăm că se dorește pe această cale o relativizare a acestui obicei curent, precum și înlăturarea oricăror judecăți de valoare critice sau negative cu privire la nuditate. Întrucât fenomenul nudității se află la ordinea zilei în societatea postmodernă, ca atare acesta nu mai șochează[67], goliciunea anumitor părți ale trupului putând cel mult să trezească, din păcate, în ochii contemporanilor, așa cum s-a spus, „o simpatie sau o curiozitate deja puțin obositoare, fără îndoială"[68].

Goliciunea anumitor părți ale trupului este deci un fenomen foarte generalizat și se reflectă în contexte sociale cât se poate de variate. Tocmai de aceea s-a susținut de către unii sociologi că nu

---

sociologul britanic Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 74-102. Vorbind despre același proces al construcției identitare a omului postmodern, sociologul francez David Le Breton afirmă că contemporanii sunt artizanii propriului lor corp. Pentru mai multe detalii a se vedea David LE BRETON, *Antropologia corpului*... (ediția a 5-a), pp. 289-296.

[65] Violeta BARBU, „Biserica și provocările secularismului…", p. 13. Vezi și Jean-Pierre DENIS, *De ce scandalizează creștinismul*..., p. 66.

[66] Jean-Pierre DENIS, *De ce scandalizează creștinismul*..., p. 67.

[67] Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei*..., p. 74.

[68] Jean-Pierre DENIS, *De ce scandalizează creștinismul*..., p. 66.

în toate cazurile nuditatea trebuie să fie considerată a fi un act imoral sau obscen ori având evidente semnificații sexuale[69]. Astfel, s-a evidențiat că ar exista anumite „spații autorizate" de către societatea occidentală în care goliciunea trupului nu reprezintă un lucru indecent și nu este asociată neapărat cu sexualitatea. În toate aceste cazuri s-a opinat de către unii comentatori cum că nuditatea ar avea mai mult o valoare instrumentală[70]. În această categorie ar intra, de exemplu, nuditatea pe care o implică băile la comun, însă pe genuri, în cazul persoanelor care fac sport sau merg la sala de forță sau fitness; nuditatea ca o formă de artă stradală[71]; alergarea în trupul gol în semn de protest sau amuzament în cadrul competițiilor sportive[72]; nuditatea pacientului în relație cu medicul; reprezentarea goliciunii umane în teatrul contemporan[73], în pictură[74] sau cinematografie, nuditatea bebelușilor fotografiați de către părinții lor ș.a.

Ținând cont de complexitatea vieții sociale moderne, am putea să acceptăm faptul că în unele situații nuditatea nu are, în fond, un caracter imoral și că este pretinsă de anumite împrejurări ale vieții curente, bineînțeles dacă sunt respectate regulile decenței și ale normelor de conviețuire umană. Cu toate acestea, rămâne o întrebare deschisă în ce măsură nuditatea în artă – fie aceasta și stradală –, în teatrul actual, în pictură sau în cinematografie con-

---

[69] Vezi o astfel de argumentare la Rob COVER, „The Naked Subject: nudity, context and sexualization in contemporary culture", în: *Body and Society*, Vol. 9 (2003), nr.3, pp. 53-72.

[70] Brett L. LUNCEFORD, *Naked Politics: nudity, political action, and the rhetoric of the body*, Lexington Books, Lanham / Boulder/ New York / Toronto / Plymouth, UK, 2012, p. ix.

[71] Rob COVER, „The Naked Subject…", p. 56.

[72] În engleză termenul folosit este *streaking*. Este vorba de o practică foarte des întâlnită în Occident, în special în America și mai puțin familiară, din fericire, societății românești.

[73] Aflat în căutarea unor noi forme de comunicare, teatrul contemporan folosește trupul nud ca limbaj artistic prin care încearcă să transmită spectatorilor nu doar ideea de frumusețe a trupului, ci și unele sentimente pe care le simbolizează trupul gol: vulnerabilitatea, inferioritatea, neajutorarea etc.

[74] În pictură, nuditatea a fost dintotdeauna un subiect care a contrariat opinia publică.

stituie o simplă expresie artistică sau se transformă într-o faptă cu încărcătură imorală, în vulgaritate, depășind barierele bunului simț.

De asemenea, se cuvine să semnalăm faptul că în societatea contemporană nuditatea este folosită în mod expres și curent după cum bine observă sociologii și ca o formă de protest[75] de către unele organizații nonguvernamentale, de către unele adepte active ale mișcării feministe[76], precum și de anumite grupuri ale minorităților sexuale[77], care doresc prin acest fel de manifestații în public să atragă atenția asupra implementării unor decizii politice cu care nu sunt de acord sau să își revendice un drept care consideră că le-a fost încălcat.

Tot ca o formă de protest, nuditatea este prezentă și în mediul on-line, devenind virală în cadrul rețelelor de socializare, iar mesajul din spatelele gestului de a poza nud exprimă deseori dorința de emancipare sexuală față de convențiile sociale catalogate a fi desuete și gimnofobe[78].

---

[75] Vezi analiza a lui Brett L. Lunceford, *Naked Politics*…, pp. 1-3.

[76] O grupare feministă foarte activă în ultimul timp este Femen, care a luat naștere în Ucraina în 2008, iar mai apoi s-a răspândit rapid în întreaga Europă, nucleul central al mișcării fiind în prezent la Paris. Adeptele acestei mișcări, declarate „ateiste" și „sex-extremiste", militează pentru respectarea drepturilor femeii deoarece consideră că femeia are statutul unei sclave, este mereu exploatată, se împotrivesc unei societăți despre care afirmă că e condusă de bărbați, își doresc eliberarea din cadrul unei lumi patriarhale. Mai multe detalii găsim pe pagina oficială a mișcării http://femen.org/about-us/, (accesată 27 noiembrie 2016).

[77] Este suficient să ne gândim la paradele și marșurile organizate de către cercurile minorităților sexuale (LGBT) tot mai des în multe din orașele bătrânului nostru continent european pentru a își apăra cauza și a-și cere dreptul la liberă exprimare a identității sexuale.

[78] La sfârșitul lunii octombrie 2011 a devenit viral pe internet cazul unei studente egiptene de 20 de ani care a decis să pozeze nud și să încarce fotografiile pe Facebook iar apoi și pe alte rețele de socializare. Gestul său, urmat de nenumărate reacții pro și contra, a fost acela de a protesta împotriva normelor și convențiilor sociale egiptene în care femeile sunt adesea văzute ca simple obiecte sexuale. De aceea, nuditatea devenea în acest caz simbolul unei emancipări sociale și sexuale. Mai multe detalii cu privire la acest eveniment la Radu Stănese, „Aliaa Magda Elmahdy – trupul ca manifest", în: *Transilvania*, 3 (2016), pp. 84-89.

Expunerea trupului gol a fost caracterizată în general ca fiind o atitudine de rezistență[79] față de unele structuri politice și sociale. Mai mult decât atât, în majoritatea acestor situații în care este instrumentalizată în manifestațiile publice, goliciunea trupului simbolizează, pentru cei care uzează de ea în acest fel, o „armă"[80] îndreptată către cei care sunt la conducerea unei țări, așadar către factorii decizionali, deopotrivă politici sau religioși.

Fără îndoială, dacă există însă și un tip de nuditate publică intens cultivată și mediatizată în societatea contemporană, consumeristă, aceasta este nuditatea cu semnificație sexuală sau erotică. Se știe deja că trupul dorit de către societatea de consum nu este doar trupul frumos, lipsit de imperfecțiune, ci și trupul care are suplețe, se află într-o condiție fizică ireproșabilă, trupul *cool*, dar cu atât mai mult trupul care emană senzualitate, care este râvnit pentru că procură plăcerea și bunăstarea corporală[81]. Acest trup care însumează toate aceste „calități" menționate mai sus încearcă să îl aducă în fața ochilor noștri și nuditatea din societatea consumeristă.

Adesea, nuditatea cu tentă erotică este frecvent utilizată și inoculată în publicitate, asistând în cazul acesta la o situație de manipulare și de exploatare a trupului prin mijloacele mass-mediei[82] și la o reducere a acestuia la statutul unui produs care se vinde și care vinde. Expusă acestui risc al instrumentalizării în scopuri comerciale este în mod particular nuditatea feminină, fapt care face ca în final femeia să fie socotită, nu de puține ori, un produs sau un obiect erotic în vederea satisfacerii plăcerilor sexuale. Prin

---

[79] Abby PETERSON, *Contemporary Political Protest: Essays on Political Militancy,* Aldershot, 2001, p. 69. A se vedea și Barbara SUTTON, *Bodies in crisis: culture, violence and woman's resistance in neoliberal Argentina,* Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, and London, 2010, cap. 6: „Bodies in protest", pp. 161-191.

[80] De reținut, de pildă, în acest sens *motto*-ul grupării Femen care este „Our Weapon are bare breasts!" și pe care adeptele acestei mișcări și-l inscripționează cu vopsea pe propriul trup.

[81] David LE BRETON, *Antropologia corpului și modernitatea*..., p. 152.

[82] Vezi Violeta BARBU, „Biserica și provocările secularismului: corpul și etica lui", p. 14.

urmare, în publicitate nuditatea feminină este promovată cu scopuri mercantile pentru că posedă o capacitate mare de seducție erotică și pentru că atrage cât mai mult privirile contemporanilor.

Cu siguranță, nuditate cu valențe erotice sau sexuale întâlnim și în revistele care sunt destinate adulților care înfățișează trupuri de femei goale în postúri cât mai atrăgătoare sau senzuale care să-i delecteze pe cei care achiziționează aceste materiale. La fel, astăzi multe dintre vedetele de televiziune sau din lumea cinematografiei se lasă pozate nud pentru a căpăta notorietate, acestea își etalează frumusețea trupului ca pe o datorie personală, iar ipostazele în care sunt surprinse debordează, uneori, de erotism.

Probabil că deloc suprinzător pentru climatul etic al vremurilor noastre postmoderne este și faptul că unele situații umane care până acum erau rezervate sferei intimității și erau apreciate ca fiind jenante pentru simțul comun, sunt reconsiderate în societatea noastră consumeristă și primesc, potrivit lui David Le Breton, chiar valoare de seducție în lumea publicității[83]. Astfel, nu mai constituie deloc o noutate constatarea că tot mai multe personalități feminine din lumea cinematografiei sau din lumea mondenă acceptă să pozeze nud în reviste de profil în perioada sarcinii lor. Aceasta arată că normele moralei tradiționale s-au schimbat, la fel cum s-a modificat percepția personală dar și cea publică asupra nudității femeii însărcinate.

În concluzie, în fața acestui fenomen al nudității care invadează spațiul public al societății contemporane nu avem cum să nu rămânem deseori deconcertați și stupefiați în același timp. Însoțind noul imaginar al trupului care câștigă tot mai mult teren în vremurile noastre postmoderne, nuditatea este percepută ca un nou *modus vivendi* al contemporanilor, inaugurând și ilustrând o nouă etică a trupului erotizat și seducător[84]. De aceea, întrebările la care ar trebui să reflectăm ar fi următoarele: care sunt limitele acceptării nudității în zilele noastre, în ce condiții nuditatea ca practică socială este legitimă și în ce moment putem afirma că aceasta încalcă normele sociale și în mod special valorile morale creștine?

---

[83] David Le Breton, *Antropologia corpului...*, p. 153.

[84] Jean Baudrillard, *La société de consommation...*, pp. 205-208.

O perspectivă moral-teologică asupra nudității

Încercând să răspundem oarecum la întrebările pe care le-am enunțat mai sus, în paginile care urmează ne propunem să prezentăm semnificația nudității din perspectiva teologiei morale creștine ortodoxe. Dat fiind faptul că la baza principiilor moral-teologice se află înainte de toate revelația dumnezeiască, analiza fenomenului nudității o vom plasa și o vom dezvolta în contextul mai larg al antropologiei ortodoxe revelate, mai precis în cadrul învățăturii Bisericii creștine despre starea primordială a omului, pornind de la datele scripturistice și bazându-ne pe comentariile patristice în legătură cu această problematică. Vom avea în vedere, totodată, și reflecțiile unor teologi contemporani cu privire la subiectul abordat. Din punctul de vedere teologic, suntem de părere că abia investigarea și clarificarea problematicii nudității din perspectiva antropologiei biblice ne facilitează înțelegerea sensului moral al acestei experiențe umane, precum și modul în care ne raportăm la aceasta, în contextul istoric care a urmat căderii omului în păcat. Recurgând la o astfel de analiză, scopul pe care îl vizăm este acela de a oferi un răspuns teologic și implicit moral fenomenului contemporan al nudității publice care cunoaște în ultimul timp o amploare formidabilă și care bulversează conștiințele multor oameni în general și a creștinilor în special.

Câteva considerații de antropologie teologică

Înainte de toate, pornim de la câteva considerații de ordin antropologic: adus la existență printr-un „act aparte”[85], „un act creator special”[86] al lui Dumnezeu (*Cf.* Fac 2, 7), în cea de-a șasea și ultima zi a creației, încoronând în acest fel întreg universul vă-

---

[85] *Cf.* Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, préface par Saulius Rumsas, o.p, coll. *Patrimoines orthodoxie*, Éditions du Cerf, Paris, 42008, p. 111.

[86] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 266.

zut[87], omul a fost întotdeauna desemnat de către Părinții Bisericii ca fiind cea mai magnifică și mai perfectă făptură creată de către Dumnezeu[88]. Grație acestui fapt, atunci când doresc să reliefeze natura și demnitatea deosebită, sublimă a omului în cadrul creației, când își propun să surprindă, mai presus de toate, profilul spiritual al acestuia, dar și să explice în ce constă caracterul nobil al ființei sale, autorii patristici conferă omului condiția unui rege în sânul creației. Cu alte cuvinte, văd superioritatea acestuia plasată sub semnul unei descendențe regale. Această vocație înaltă la care este chemat omul o accentuează și Sfântul Grigorie de Nyssa în tâlcurirea lui profund teologică cu privire la crearea acestuia, atunci când sesizează că ființa umană creată de Dumnezeu „încă din clipa nașterii se cădea să fie împărat peste supușii săi"[89], deoarece întreaga lume văzută își găsește împlinirea sau culminează cu aducerea la viață a făpturii umane ca un veritabil partener de dialog cu Creatorul său.

Îndeosebi, toate aceste trăsături, care oglindesc măreția, demnitatea, condiția regească cu care este investit omul prin aducerea lui la existență din iubire de către Dumnezeu, rezidă sau sunt originate și se explică prin faptul că ființa umană are imprimat în sine, prin creație, „chipul" lui Dumnezeu: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră" – ni se relatează în paginile Sfintei Scripturi cu privire la crearea omului (*cf.* Fac 1. 26). Rezultă din acest pasaj scripturistic că omul nu este chemat la existență oricum, ci aducerea lui la viață este precedată, conform revelației scripturistice, de o „consfătuire" a Persoanelor Treimice, eveniment care sugerează legătura sau „înrudirea" spirituală dintre

---

[87] Dumitru Radu (coord.), Îndrumări misionare, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 177; a se vedea și Ștefan Iloaie, *Responsabilitatea morală personală și comunitară. O perspectivă teologică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 64.

[88] *Cf.* Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, II, în coll. *P*ărinți și Scriitori B*isericești*, vol. 30, traducere și note de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 19. Episcopul Nyssei denumește omul ca fiind „acea falnică și prețioasă ființă".

[89] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, II, p. 21. Vezi și Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*…, p. 110.

om și modelul său divin[90]. Astfel, prin faptul că posedă „chipul" lui Dumnezeu în însăși structura sa ființială, omul se deosebește net de întreg universul material.

După cum subliniază teologul rus Vladimir Lossky, în ceea ce privește înțelegerea noțiunii de „chip" al lui Dumnezeu atribuită omului, în literatura patristică găsim o diversitate uluitoare a definițiilor, care, fără să se contrazică, fără să ne anuleze pe sine, nu reușesc, cu toate acestea, să limiteze chipul lui Dumnezeu din făptura umană doar la o anumită caracteristică a acesteia[91]. În acest sens, uneori „chipul" lui Dumnezeu în om a fost identificat de către unii Sfinți Părinți cu demnitatea împărătească a omului sau cu superioritatea lui în ansamblul lumii sensibile, create, așa cum am menționat mai sus. Alteori, alți autori sfinți echivalează același „chip" al lui Dumnezeu din om cu latura spirituală din ființa umană, adică cu sufletul[92], acesta fiind însușirea prin excelență care îl definește pe om ca fiind în relație liberă și conștientă cu Dumnezeu. Într-o altă interpretare patristică, „chipul" lui Dumnezeu întipărit omului prin creație ilustrează facultățile superioare ale acestuia precum înțelegerea/inteligența sau rațiunea, însă nu mai puțin libertatea inerentă făpturii umane sau capacitatea sa

[90] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 266; Ștefan Iloaie, *Responsabilitatea morală personală și comunitară...*, p. 64.

[91] Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient…*, p. 110. O argumentare similară în ceea ce privește varietatea definițiilor date de către părinții Bisericii expresiei „după chipul lui Dumnezeu" găsim și la teologul grec Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, studiu introductiv și traducere de Ioan I. Ică jr., Ediția a IV-a, Deisis, Sibiu, 2009, p. 60. Venind în completarea făcută de teologul rus mai sus menționat, Panayotis Nellas evidențiază că paleta largă de definiții care s-au dat „chipului" lui Dumnezeu în om se explică prin faptul că Părinții Bisericii nu au fost preocupați să dea o definiție sau o formulare definitivă acestei realități antropologice, ci că, în funcție de problemele/dilemele doctrinare antropologice specifice epocii lor, au pus în lumină un aspect sau altul din bogăția de sensuri care descriu „chipul" lui Dumnezeu, însă care niciodată nu-l epuizează. Prin urmare, toate aceste definiții date de către Părinții Bisericii chipului lui Dumnezeu din om se completează reciproc, sunt complementare, și ne oferă profunzimea tainei omului creat de Dumnezeu.

[92] *Cf.* Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient…*, p. 110; Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 270.

de autodeterminare, în virtutea căreia omul devine responsabil pentru toate acțiunile sale, se descoperă pe sine ca ființă responsabilă din punct de vedere moral[93].

Nu în ultimul rând, dezvoltând dimensiunea hristologică a „chipului" lui Dumnezeu din om[94], și plasându-se, din acest punct de vedere, pe linia de interpretare paulină a teologiei „chipului" (*cf.* Col 1, 15-18), alți Părinți ai Bisericii extind sensul creării omului „după chipul" lui Dumnezeu și asupra trupului, identificând în acest mod chipul lui Dumnezeu cu omul în integralitatea ființei sale, expresia „după chipul" desemnând deopotrivă atât sufletul cât și trupul în unitatea lor creaturală[95]. Comentând această ultimă abordare a teologiei chipului, părintele Stăniloae sintetizează că „nici o componentă a omului nu are calitatea de chip în mod separat, ci numai întrucât omul întreg se manifestă prin fiecare parte și funcțiune"[96].

Dincolo, însă, de toate aceste definiții ale Părinților, care evidențiază cu claritate bogăția covârșitoare, profundă și, în același timp, inepuizabilă de sensuri pe care le presupune calitatea omului de a fi creat „după chipul" lui Dumnezeu, se consideră că în înrudirea omului cu Creatorul său, care îi este oferită omului în virtutea caracterului său de a fi „după chip", ni se descoperă dimensiunea sa de ființă personală, de existență relațională[97]. Creat după „chipul" Sfintei Treimi, omul nu este o ființă izolată, nu trăiește ca o monadă, în însingurare, ci are vocația sau chemarea spre comuniune, spre relaționare[98]. Făptura umană este deci o ființă dialogică. Fiind o icoană vie a Modelului Suprem,

---

[93] Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*…, p. 110.

[94] Vezi Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*…, pp. 61-62.

[95] *Cf.* Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*…, p. 111.

[96] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 271.

[97] Ștefan Iloaie, *Responsabilitatea morală personală și comunitară*..., p. 64; Vezi și Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*…, p. 119.

[98] Vezi Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra laicatului*, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2015, pp. 211-212.

persoana tinde spre comunicarea cu Creatorul său, chipul din om reclamând asemănarea cu prototipul său, fapt realizabil de către ființa umană printr-un efort ascetic continuu și printr-o lucrare de viețuire virtuoasă după legile pe care Dumnezeu le-a fixat pentru om în vederea devenirii sale spirituale.

Goliciunea ca stare de „înveșmântare de har" în contextul paradisiac

Pe lângă cele afirmate mai sus, calitatea deosebită a omului de a fi creat după chipul lui Dumnezeu, statura lui duhovnicească, frumusețea lui interioară se reflectă, din punctul de vedere moral, și în starea lui de nepătimire, de nevinovăție, de curăție lăuntrică, care îl caracteriza pe om în existența paradisiacă[99]. Referatul scripturistic menționează în acest sens că „Adam și femeia lui erau amândoi goi și nu se rușinau" (Fac 2, 25). Goliciunea trupească a protopărinților, înțeleasă mai ales la nivelul duhovnicesc, este un indiciu extern, văzut, al armoniei care exista în interiorul ființei umane la începutul creației[100]. În starea de fericire paradisiacă, puterile sufletești ale omului conlucrau cu simțurile sale trupești, dezbinarea dintre ele încă nu își făcuse apariția, trupul era străveziu, adică acesta nu dobândise încă ponderabilitatea, materialitatea în urma evenimentului nefericit al căderii protopărinților în păcat, cu alte cuvinte, nu era grosier și înclinat spre satisfacerea plăcerile carnale. Dimpotrivă, în zorii creației nu doar partea spirituală din om se împărtășea de harul dumnezeiesc, ci și trupul iradia acea lumină a harului care se manifesta cu deplinătate în

[99] Mai multe detalii la Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 172; Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 283.

[100] Din punctul de vedere al spiritualității creștin-ortodoxe, starea primordială a omului este caracterizată în termeni medicali ca o „stare de sănătate, în care omul nu cunoștea vreo formă de boală, nici a trupului, nici a sufletului, și în care ducea o viață cu totul normală pentru că se conforma adevăratei lui naturi și adevăratei lui meniri" – *Cf.* Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, traducere română de Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2001, p. 20.

ființa umană. De aceea, atunci când vorbesc despre goliciunea protopărinților noștri în paradisul duhovnicesc, adesea Sfinții Părinți preferă, în mod paradoxal, să caracterizeze această stare ca fiind una de „înveșmântare" a acestora cu straie de lumină, cu har dumnezeiesc, cu haine ale virtuții[101]. În această perspectivă, Sfântul Vasile cel Mare remarcă că protopărinții nu se rușinau de goliciunea lor fizică pentru că Dumnezeu i-a înzestrat cu veșmânt de lumină[102]. La fel, descriind modul de viețuire al primului om în grădina desfătărilor, Sfântul Ioan Damaschin afirmă că pe acesta „harul lui Dumnezeu îl înveșmânta"[103]. În aceeași direcție de interpretare, Sfântul Ambrozie al Milanului, tâlcuind cu profunzime moral-teologică versetul biblic „și li s-au deschis ochii și au cunoscut că erau goi" (*cf.* Fac 3, 7), spune și el că:

> De fapt înainte erau goi, dar nu fără învelișul virtuților. Erau goi datorită *simplității moravurilor* și fiindcă natura (firea) lor nu cunoaștea îmbrăcămintea înșelăciunii; acum însă mintea omenească e umbrită de multele văluri ale prefăcătoriei. Așadar, după ce s-au văzut *despuiați* de acea *sinceritate și simplitate a unei firi curate și nestricate*, ei au început să caute cele lumești

---

[101] În teologia modernă contemporană (sec. XX), nuditatea protopărinților în starea primordială a fost reluată și analizată de teologul protestant, convertit ulterior la romano-catolicism, Erik Peterson în studiul său „Theologie des Kleides", publicat inițial în revista *Benediktinische Monatschrift*, Jarhgang 16, Heft 9/10 (1943), pp. 347-356. Studiul a fost ulterior tradus în franceză sub titlul „Pour théologie du vêtement", traducere de M.-J. Congar, O.P., în revista *La Clarté-Dieu, VIII,* Éditions de L'Abeille, Lyon, 1943, 23 p. O receptare recentă a studiului lui Peterson despre relația dintre nuditate, teologia veșmântului și păcat, în contextul mai larg al propriei sale reflecții despre fenomenul nudității din zilele noastre, ne oferă filosoful italian contemporan Giorgio Agamben, *Nuditatea,* traducere din italiană de Anamaria Gebăilă, Editura Humanitas, București, 2014, pp. 78-122. În opinia lui Agamben „în cultura noastră, nuditatea nu poate fi separată de o amprentă teologică", p. 80.

[102] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări,* IX, 9, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, traducere, introducere, note și indici de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 446.

[103] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 11, traducere din limba greacă, introducere și note de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 80.

> și *făcute de mână*, cu care să-și acopere goliciunea minții lor, strângând desfătări peste desfătări și plăceri ce trăiesc în umbra lumii acesteia, cum ai coase frunză peste frunză, ca să-și acopere taina nașterii. *Căci cum să fi avut Adam închiși ochii trupului, el, care așa a văzut ființele, încât le-a dat chiar și nume*? În felul acesta, adică printr-o cunoaștere mai adâncă și profundă, ei au înțeles că le lipsește nu tunica, ci *veșmântul virtuților* (*s.n*)[104].

Astfel, reflectând puritatea morală și integritatea ontologică a primilor oameni în condiția edenică, dovezi ale prezenței și lucrării harului dumnezeiesc revărsat asupra ființei umane prin creație, goliciunea fizică era pentru protopărinți *insesizabilă*, tocmai datorită faptului că viețuirea trupească a acestora era lipsită de acele pulsiuni și griji existențiale specifice trupului care și-au făcut apariția abia după cădere și care l-au transformat pe acesta, pe trup, într-un dușman sau oponent al sufletului omenesc. Așa cum subliniază, în repetate rânduri, Sfântul Ioan Gură de Aur în omiliile sale la cartea Facerii, viața de care protopărinții noștri se bucurau în paradis era un reflex a condiției angelice a omului[105].

Într-o altă perspectivă, faptul că în narațiunea biblică ni se spune că Adam și Eva erau goi și nu se rușinau poate să semnifice și gradul înalt al comuniunii, al unității și al iubirii candide dintre aceștia, o iubire de factură agapică, iar nu una erotică, pătimașă, care ia ca punct de referință doar trupul, una care se limitează strict la învelișul carnal. Legătura de comuniune harică dintre cei doi era atât de puternică încât trupul nu constituia o barieră (pentru că nu exista fenomenul rușinii) în vederea realizării acestei comuni-

---

[104] Sfântul Ambrozie al Milanului, *Tâlcuiri la Sfânta Scriptură. Despre Rai*, 63, în coll *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 52, traducere din latină de Teodor Bodogae, Nicolae Neaga și Maria Hetco, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 103.

[105] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere,* XV, 4, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 21, traducere, introducere, indici și note de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p 173: „Dumnezeu i-a dăruit omului dintru început viață îngerească…, […] a voit ca omul să trăiască pe pământ ca înger pământean".

uni și încrederi interumane[106]. Așadar, protopărinții noștri nu își conștientizau goliciunea trupului deoarece viețuirea lor în rai nu era contaminată de păcat, în ființa lor nu exista coruptibilitatea și nici dorința sexuală. Goliciunea în starea paradisiacă reprezinta, prin urmare, o stare transfigurată a trupului[107], o dovadă a nestricăciunii acestuia, motiv pentru Părinții Bisericii să asimileze, așa cum am menționat adineauri, starea de nuditate a primilor oameni cu îmbrăcarea lor cu haina luminoasă a harului divin, să o compare cu o viață fericită căreia nu îi erau proprii mortalitatea și nici instinctul de conservare pe care le presupune existența strict biologică[108]. În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur interpretează goliciunea părinților în starea paradisiacă în următoarele cuvinte:

> Gândește-te la covârșitoarea lor fericire! Erau *mai presus de toate cele trupești*; *ca și cum ar fi fost în cer așa trăiau pe pământ*; *erau în trup dar nu îndurau cele trupești*; nu aveau nevoie nici de casă, nici de acoperiș, nici de haine; de nimic din toate acestea! Și nu fără rost, nici în zadar ne-a spus dumnezeiasca Scriptură lucrul acesta, ci ca să cunoaștem ce *viață lipsită de dureri* duceau cei dintâi oameni în rai, ca să cunoaștem traiul lor fără durere și, ca să spun așa, *starea lor îngerească*...[…] *pentru că nici nu știau că erau goi, pentru că îi acoperea slava cea nespusă, care-i împodobea mai bine decât orice haină* (*s.n*)[109].

---

[106] O dezvoltare a acestei semnificații a goliciunii originare a protopărinților neamului omenesc găsim la Fericitul Ioan Paul al II-lea, *Iubirea umană în planul lui Dumnezeu. Răscumpărarea trupului și sacramentalitatea Căsătoriei în catehezele de miercuri (1979-1984)*, coordonator Gilgredo Marengo, traducere din italiană de pr. Felician Tiba, Editura Sapientia, Iași, 2013, pp. 152-185.

[107] Olivier Clément, Întrebări asupra omului, cuvânt înainte de Pr. Boris Bobrinskoy, traducere din franceză de Iosif Pop și Ciprian Șpan, Editura Episcopiei Ortodoxe Române Alba-Iulia, Alba-Iulia, 1997, p. 84: „Omul a fost făcut într-o goliciune învelită de lumină, sau mai degrabă răspândind lumină peste o lume ce trebuia transfigurată".

[108] Referitor la mortalitate ca stare a omului după cădere și la implicațiile acesteia în viața făpturii umane a se vedea Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*…, pp. 77-84. De asemenea, Dominique Beaufils, *„Credința ta te-a mântuit". O viziune ortodoxă asupra bolii și a morții*, traducere din franceză de Adrian Dinu și Claudia Dinu, Editura Trinitas, Iași, 2009, pp. 45-53.

[109] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere,* XVI, 1, pp. 176-177.

Goliciunea trupească, semn al condiției umane căzute

Cu toate acestea, evenimentul nefericit și dureros al căderii în păcat a primilor oameni, survenit în urma nesocotirii poruncii divine în mod deliberat, a alterat profund condițiile de existență în care se aflau aceștia în paradis, iar un fapt concret în acest sens îl constituie modul în care protopărinții neamului omenesc își conștientizează, după cădere, propria lor nuditate trupească.

> Din pricina călcării poruncii, fiind *dezgoliți de ajutorul cel de sus*, au simțit că *sunt cu trupul gol*, ca să cunoască mai bine, prin rușinea ce i-a cuprins, în ce prăpastie i-a adus călcarea poruncii Stăpânului. Ei, care mai înainte se bucurau de atât de mare îndrăznire, ei, care nici nu știau că erau goi – că *nici nu erau goi* pentru că *slava de sus* îi *acoperea mai bine decât haina* – după ce au mâncat, adică după ce au călcat porunca, au ajuns la atâta înjosire, încât au căutat acoperământ că nu mai puteau suferi rușinea. Da, călcarea poruncii le-a luat îmbrăcămintea acea nouă și nemaiauzită, adică slava și bunăvoința de sus, cu care erau îmbrăcați, i-a făcut să simtă goliciunea lor și i-a cuprins rușine nespusă. [...] Deci când auzi că «li s-au deschis ochii», înțelege că i-a făcut *să simtă goliciunea lor* și că au căzut din slava de care se bucurau înainte de mâncarea din pom (*s.n*)[110].

Efect nemijlocit și grav al pierderii veșmântului de slavă cerească cu care protopărinții erau acoperiți în grădina raiului, goliciunea trupească arată *starea decăzută*, josnică, în care ei au ajuns după călcarea poruncii lui Dumnezeu. Aceasta este, așa cum foarte pertinent a sesizat părintele Ștefan Iloaie, „semnul văzut al unei *schimbări interioare*: omul se descoperă pe sine gol (*cf*. *Fc* 3, 10), dar *goliciunea fizică* este semnul concret al celei interioare, mult mai importantă de cea exterioară" (*s.n*)[111].

În urma neascultării de voia lui Dumnezeu, primii oameni își dau seama că prin evenimentul căderii s-a produs în ființa lor lăuntrică o ruptură iremediabilă și profundă prin privarea lor de binefacerile harului dumnezeiesc. Dacă în starea originară cei doi

---

[110] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XVI, 5, pp. 183-183.

[111] Ștefan Iloaie, *Responsabilitatea morală personală și comunitară*..., p. 101.

nu-și conștientizau goliciunea trupului, întrucât erau, potrivit interpretărilor patristice, îmbrăcați cu haine de lumină, după cădere, nuditatea lor fizică le apare ca reprezentând mai mult o lipsă, un minus sau chiar un gol, pe care, în mod compensatoriu, ei încearcă să-l umple, să-l ascundă, prin coaserea unui veșmânt perisabil, provizoriu[112]. Rezultă, deci, de aici că goliciunea trupească după cădere li se revelează ca fiind anormală, ni se arată că este percepută de către aceștia ca un accident existențial, căci cum altfel am putea să înțelegem atât rușinea[113] care a urmat conștientizării trupului gol, cât și nevoia imediată de confecționare a unui veșmânt prin care să eludeze corporalitatea goală?

Semn al condiției umane căzute, conștientizarea goliciunii introduce în istoria umanității o schimbare majoră îndeosebi la nivelul percepției de către protopărinții neamului omenesc, și prin ei de către toți descendenții lor, a propriului lor trup. După ce încalcă porunca lui Dumnezeu, mâncând din pomul oprit, Adam și Eva încep să vadă lumea, și implicit trupul, cu alți ochi, însă nu cu ochii duhovnicești, ci cu cei trupești[114]. Schimbarea care are loc constă în faptul că se fac simțite nevoile firii, dorințele pătimașe ale trupului se pun de acum în mișcare, dar, în același timp, se manifestă și atracția spre împreunarea sexuală și spre plăcerea simțurilor, fenomen pe care Părinții Bisericii îl

[112] Filozoful italian Agamben afirmă faptul că „încălcarea poruncii lui Dumnezeu atrage trecerea de la o nuditate fără rușine la o nuditatea care trebuie acoperită”. Vezi Giorgio Agamben, *Nuditatea*..., p. 99.

[113] Părintele Ilie Moldovan sesizează că, din punctul de vedere al moralei creștine, actul psihic al pudorii, care urmează căderii primilor oameni în păcat, are un caracter ambivalent și este menit să le arate acestora drama căderii lor: pe de o parte, rușinea îi face conștienți pe aceștia de viața materială, simțuală, la care au ajuns în urma desconsiderării poruncii lui Dumnezeu, dovada în acest sens fiind rușinarea de propriile porniri trupești ca fiind ceva impropriu naturii umane; pe de altă parte, rușinea descoperă omului că el este ceva mult mai mult decât natura sa strict biologică, că existența omului vizează absolutul. *Cf.* Ilie Moldovan, *În Hristos și în Biserică. Iubirea – taina căsătoriei. Teologia iubirii 1*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2014, pp. 125-128.

[114] Sfântul Apostol Pavel vorbește, de mai multe ori în epistolele sale, de „cugetul” ori „dorința trupului” ca o consecință a păcatului: *cf.* Rm 7, 5-8; Rm 8, 4-13 etc.

numesc concupiscență. Comparând condiția protopărinților de după cădere cu aceea din raiul primordial, Sfântul Ioan Gură de Aur evidențiază că: „până atunci [înainte de cădere, *n.n*] trăiau ca îngerii în trup; nu erau aprinși de poftă, nu erau asaltați de alte patimi, nu erau supuși nevoilor firii, ci au fost făcuți cu totul nestricăcioși și nemuritori, căci nici nu aveau nevoie de îmbrăcăminte...”[115].

Între nevoile trupului care se dezvoltă în om după căderea în păcat, o atenție deosebită Părinții Bisericii acordă analizării sexualității umane precum și patimii desfrânării ca formă patologică de întrebuințare a celei dintâi[116]. Conform literaturii patristice, sexualitatea umană nu exista în raiul primordial, protopărinților neamului omenesc fiindu-le caracteristică fecioria[117]. Cu toate acestea, ca urmare a păcatului săvârșit de Adam și Eva, sexualitatea ca unire trupească dintre bărbat și femeie a fost îngăduită de către Dumnezeu în chip pedagogic și a fost binecuvântată prin taina căsătoriei în vederea perpetuării neamului omenesc și a mântuirii celor doi soți. Însă, atunci când scopul acesteia este deturnat de la țintă, când devine un țel în sine, aceasta se transformă în desfrânare întrucât se caută plăcerea de dragul plăcerii înseși. Prin urmare, pentru Părinții Bisericii desfrânarea, atât cea maritală, cât și cea pre- sau extra-maritală, este condamnabilă ca patimă întrucât, prin întrebuințarea necumpătată, irațională, a funcțiunii sexuale, se pervertește ființa umană[118]. Mai mult, desfrânarea este cu atât mai periculoasă cu cât aceasta poate să devină un idol în sine care ridică plăcerea sexuală la rang de

---

[115] SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la* Facere, XV, 4, pp. 172-173.

[116] Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*…, p. 136.

[117] *Cf.* SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, XVIII, 3, p. 213: „După călcarea poruncii, după scoaterea din rai! *Atunci a început unirea trupească* dintre Adam și Eva. Înainte de călcarea poruncii duceau o viață îngerească și n-a fost vorba deloc de unire trupeacă. Cum putea să fie vorba de așa ceva, când nu erau nici supuși nevoilor trupești? Deci, de la început și dintru început *a stăpânit fecioria*...” (s.n.). La fel afirmă și SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, IV, 24, p. 238: „[...] fecioria este de la început și că dintru început a fost sădită în firea oamenilor. [...] În paradis domnea fecioria”.

[118] O analiză detaliată a patimii desfrânării la Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*…, pp. 136-145.

valoare absolută[119]. De aceea, pentru Părinții Bisericii nu doar desfrânarea este condamnabilă cât și prilejurile, mobilurile, factorii externi, care conduc spre sau împlinesc această patimă. În acest sens, nu este de mirare să vedem că unii Părinți ai Bisericii primare condamnă în mod expres goliciunea trupului mai ales când aceasta este folosită ca instrument imoral de procurare a plăcerii și de corupere a firii umane.

Un exemplu la îndemână: în secolul al III-a al erei noastre, scriitorul bisericesc Clement Alexandrinul condamna practica băilor comune în care femeile și bărbații se afișau goi și se dedau unor practici perverse, dar și obiceiul unor femei de vază care se dezbrăcau în fața slujilor lor în vederea stârnirii poftelor trupești ale acestora. Iată ce spune Clement Alexandrinul:

> Băile sunt deschise în același timp și sunt comune și pentru bărbați și pentru femei; și acolo toți se dezbracă pentru fapte de rușine – „că de la vedere se naște în om pofta de dragoste" – ca și cum în baie apa ar spăla simțul de rușine. Sunt femei care n-au ajuns la atâta nerușinare și nu se dezbracă în fața străinilor; fac însă, baie cu propriile lor sluji, se dezbracă și stau goale în fața robilor, care le fac masaje; și dau libertate poftei celui cuprins de teamă să le pipăie în toată voia; robii, care intră în băi la stăpânile lor goale, au grijă să se dezbrace pentru a îndrăzni ceea ce îi îndeamnă pofta[120].

Cu toate că se face referire la și se condamnă o practică foarte curentă în antichitate, ceea ce putem să deducem din pasajul citat, a cărui esență evidențiază poziția pe care vrem să o susținem, este faptul că goliciunea trupească este inacceptabilă, din punctul de vedere al moralei creștine, în toate cazurile în care aceasta este folosită pentru a stârni poftele trupului, când devine prilej al păcatului desfrânării. Este limpede în acest sens că din perspectiva moralei creștine sunt condamnabile toate acele fenomene și contexte în care nuditatea trupului este asociată direct sau indirect

---

[119] A se vedea Andrei ANDREICUȚ, *Spiritualitate creștină*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002, p. 94.

[120] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, Cartea a III-a, 5, 32, traducere, introducere, note și indici de Dumitru Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 4, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 324-325.

cu desfrânarea (prostituția, filmele pornografice, revistele pentru adulți etc.). Desigur, în ceea ce privește alte forme contemporane de nuditate (nuditatea în semn de protest, utilizarea trupului gol în teatru, nudismul etc.) putem afirma că acestea nu sunt acceptate moral pentru creștini în special deoarece, chiar dacă nu sunt asociate cu sexualitatea, sunt o formă de desconsiderare a responsabilității personale pe care fiecare dintre noi o avem față de trupul nostru care trebuie să devină templu al Duhului Sfânt. Așadar, în aceste feluri enunțate mai sus, păcătuim față de trupul nostru când îl transformăm în vas de necinste.

Trecând într-un alt registru, însă nu fără o legătură cu cele afirmate până acum, trupul în ipostaza lui nudă încetează de a mai participa la comuniunea de iubire dintre oameni și se descoperă ca un obiect care poate să fie posedat de către celălalt, ca un obiect al plăcerii spre care sunt îndreptate privirile lacome ale celui care (mă) privește. Într-o astfel de situație, goliciunea trupească a celuilalt îl revelează pe acesta ca individ și îl anulează ca persoană. În acest sens, interpretând într-o notă personalist-existențialistă fenomenul goliciunii trupești a protopărinților Adam și Eva, care survine episodului nefericit al căderii, teologul grec Christos Yannaras se întreabă asupra sensului acestei realități pentru om în general, și ne întreabă și pe noi:

> Ce este, așadar simțul goliciunii, rușinea în fața goliciunii, care însoțește căderea? Este conștiința că privirea celuilalt care cade pe mine nu este privirea celui ce mă iubește, a omului care mă iubește, în care am încredere. Este privirea unui străin, care nu mă privește cu dragoste, ci mă vede ca pe un obiect al dorinței și plăcerii sale numai. Privirea celuilalt mă transformă în obiect, mă obiectivează, mă transformă în individ neutru, simt că mă lipsește de subiectivitate, de identitatea mea cea mai profundă și unică. A mă simți gol înseamnă ruperea relației, lipsirea de dragoste, nevoia de a mă apăra în fața amenintării pe care o constituie pentru mine celălalt. Și mă apăr cu ajutorul rușinii. Mă îmbrac pentru a acoperi subiectivitatea mea, mă feresc de privirea celuilalt, să nu mă transform în obiect ce servește plăcerii individuale și suficienței de sine a celuilalt[121].

[121] Christos YANNARAS, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 1996, p. 103.

6.3. Trupul inscripționat: de la marcaj corporal la semn de identitate

Fără a fi un fenomen cu totul nou în istoria umanității, începând cu ultimele două decenii ale secolului trecut anumite practici de marcare ale corpului (tatuaje, piercing-uri, scarificare, implanturi subcutanate etc.) au acaparat tot mai mult atenția tinerelor generații, indiferent de clasă socială sau de sex, și s-au impus ca un veritabil fenomen cultural de masă, au ajuns ceva la modă, s-au transformat într-o formă de artă a trupului (body art).

Înainte însă de a evidenția ce anume particularizează mai exact aceste practici în zilele noastre și a vedea ce însemnătate simbolică au ele pentru contemporani, este necesar să facem câteva scurte precizări asupra atitudinii față de marcajele corporale la popoarele primitive, în tradiția iudaică și în mentalul cultural european. Aceste scurte comparații ne vor ajuta să înțelegem mult mai bine schimbarea de perspectivă asupra rolului însemnelor corporale în contextul modernității târzii.

La popoarele primitive practica marcajelor corporale era destul de răspândită și se întâlnea sub diferite forme. Studiindu-le, antropologii și etnologii au scos în evidență caracterul plurivalent al acestor practici prin care forma trupului ajungea să fie modificată. Ei au ajuns la convingerea că dintre aceste practici unele acompaniau sau erau integrate cu precădere așa-numitelor „rituri de trecere”[122] care prevedeau o schimbare a statutului social, familial, economic sau religios al unui membru al tribului. Altele aveau o funcție terapeutică[123] sau una de protecție față de acțiunile duhurilor rele. Dar, în general, pentru primitiv, marcajul

[122] Mai multe detalii cu privire la morfologia riturilor de trecere a se vedea clasicul în materie Arnold van Gennep, *Rituri de trecere,* traducere din franceză de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, posfață de Lucia Berdan, coll. *Plural M*, Editura Polirom, Iași, 1996.

[123] *Cf*. Bruno Rouers, „Les marques corporelles des sociétes traditionelles: un éclairage pour les pratiques contemporaines”, în: *Psychotropes*, Vol. 14 (2008), nr. 2, p. 25, studiu accesibil on-line la adresa de internet https://www.cairn.info/revue-psychotropes-2008-2-page-23.html.

corporal era o dovadă a apartenenței, a adeziunii, a identificării sale cu o anumită cultură și avea o funcție socială sau religioasă bine delimitată. De pildă, așa cum remarcă Claude Lévi-Strauss, tatuarea feței la tribul maori din Noua Zeelandă se practica într-o atmosferă semireligioasă și, din acest punct de vedere, tatuajul, pe lângă că era un semn al nobleții sau al rangului social, avea și o finalitate religioasă[124]. Așadar, în cadrul popoarelor primitive practica marcării trupului trebuie înțeleasă înăuntrul contextului social sau religios, înafara acestuia riscând să-și piardă sensul.

Tradiția iudaică va adopta o atitudine ambivalentă față de marcajele corporale. Din rațiuni de spațiu, ne vom referi doar la două practici: circumcizia și tatuarea corpului. Având o semnificație explicit religioasă și simbolizând legământul făcut de Dumnezeu cu descendenții lui Avraam (Fac 17, 10-14), circumcizia era o practică de marcare a corpului prescrisă în Tora (*cf.* Lev 12, 3) la care fiecare persoană de parte bărbătească era supusă la opt zile după naștere. Fie că avea loc, de obicei, imediat după naștere sau fie că se administra cuiva după convertirea sa la religia mozaică, circumcizia era semnul vizibil și recognoscibil care certifica apartenența unui evreu la comunitatea iudaică tradițională[125]. În schimb, tot în aceeași lege mozaică, practica tatuării și a scarificării corpului sunt interzise categoric: „Pentru morți să nu vă faceți tăieturi pe trupurile voastre, nici semne cu împunsături [tatuage] să nu faceți pe voi” (*cf.* Lev 19, 28). Chemat de Yahve la statutul sublim de „preoție împărătească” și de „neam sfânt” (Ieș 19, 6), poporul evreu trebuia să se distingă între celelalte neamuri păgâ-

---

[124] Vezi Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 282.

[125] Vezi Elizabeth Wyner Mark „Cultural markings”, în: Elizabeth Wyner Mark (ed.), *The covenant of circumcision. New perspectives on an Ancient Jewish rite*, Brandeis University Press, New England/ Hanover/ London/ 2003, p. 71; de asemenea Nissan Rubin, „Brit Milah: a study of change in custom”, în: Elizabeth Wyner Mark (ed.), *The covenant of circumcision…*, p. 87; Mai multe detalii privind importanța observării ritualului circumciziei în definirea identității iudaice de-a lungul istoriei vezi Shaye J. D. Cohen, *The beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1999, pp. 25-68.

ne printr-o comportare morală pe măsura cerințelor venite din partea Creatorului. Acest lucru se înfăptuia și prin respectarea unor prescripții ale legii care interziceau preluarea și practicarea unor obiceiuri ale păgânilor care în ochii lui Dumnezeu erau considerate ca fiind abominabile și necurate[126]. Este, așadar, și cazul tatuajelor și al scarificărilor pe care Yahve nu le putea tolera deoarece erau considerate o împietate la adresa Lui prin faptul că, modificându-și trupul, omul profana frumusețea trupului primită de la crearea sa (Fac 1, 31).

În societățile occidentale multă vreme practica modificărilor corporale, și în special tatuajul, au avut o conotație negativă. Pe lângă percepția negativă a acestor practici moștenită din tradiția iudeo-creștină, cultura occidentală a preluat din civilizația greco-romană obiceiul de a pune însemne corporale sclavilor, deținuților sau celor care încălcau legea ori nu erau priviți cu ochi buni de întreaga societate pentru că de abăteau de la bunele moravuri. Marcajul corporal, tatuajul mai cu seamă, a fost transformat astfel în formă simbolică de stigmatizare socială. Aplicată în scop punitiv, tatuarea corpului a fost privită în lumea apuseană ca un „semn al inadaptării sociale, al criminalității, ca întruchipare a animalității sau a infamiei. Pielea gravată de un tatuaj sau marcată cu fierul roșu îi desemnează în acest sens pe indivizii căzuți din drepturile lor, excluși din societate, sălbatici pe dinlăuntru, abjecți prin condițiile, credințele sau acțiunile lor” [127].

Interesul față de tatuarea corpului a crescut, însă, odată cu descoperirea culturilor popoarelor amerindiene de către exploratorii veniți din Europa. Așa se face că marinarii plecați în căutarea lumii noi la reîntoarcerea pe continentul european au adus de acolo nu numai bogații, au făcut cunoscută localnicilor nu doar cultura unor popoare străine, ci împreună cu aceasta

---

[126] *Cf.* Erhard S. Gerstenberger, *Leviticus. A commentary*, Translated from german by Douglas W. Stott, Westminster John Knox Press, Louisville • London, 1996, p. 255.

[127] Emma Viguer, „Corps-dissident, corps-défendant. Le tatouage, une «peau de résistance»”, în: *Amnis. Revue de civilisation contemporaine Europes/ Am*ériques, 2010, nr. 5, studiu accesibil on-line la adresa de internet http://journals.openedition.org/amnis/350.

și cultura tatuajelor, marcată pe propria lor piele, care a început să fascineze o anumită pătură a societății europene sau chiar pe unii artiști, întrucât reprezenta ceva exotic[128]. Și totuși, după cum surprinde un autor, tatuajul a rămas în cultura occidentală pentru multă vreme semnul proscrierii sociale, al delicvenței, al abaterii de la lege, al puniției, al marginalizării sociale etc.

Amploarea pe care a luat-o, însă, în ultimele decenii fenomenul marcării corpului în cultura occidentală dovedește că percepția socială asupra acestor practici a suferit schimbări semnificative. În zilele noastre, marca corporală nu mai este neapărat, deși poate să fie, indiciul apartenenței unei persoane la o comunitate dată. Marcajul corporal este lipsit de o valoare religioasă clară precum la popoarele ancestrale, iar prezența acestuia nu mai este asociată cu persoanele stigmatizate sau marginalizate social și, prin urmare, nu mai stârnește nici disprețul sau dezaprobarea din partea societății. Așa cum notează David Le Breton, în societatea actuală „din practică marginală și stigmatizantă, tatuajul devine puțin câte puțin o practică valorizată"[129].

După Simone Wiener admirația curentă față de practicile de însemnare sau de modificare a corpului vine pe fondul declinului și dezinteresului față de valorile religioase creștine și a unei deschideri a societății pentru „amestecul cultural și etnic" facilitat de globalizare. În mod evident, contestarea în modernitate a instituțiilor sociale și religioase care confereau sens și identitate omului a produs un vid personal și social care a trebui să fie înlocuit cu ceva. În acest sens, „ornarea, gravura corporală" nu constituie altceva decât umplerea cu sens a locului rămas gol prin

[128] Vezi „David Le Breton: «Par le tatouage, chacun se bricole un mythe personnel», recueilli par Cécile Jaurès", în: cotidianul catolic francez *La Croix*, ediția din 7 august 2014, interviu accesibil on-line la adresa de internet: https://www.la-croix.com/Culture/Expositions/David-Le-Breton-Par-le-tatouage-chacun-se-bricole-un-mythe-personnel-2014-08-07-1189152.

[129] David Le Breton, „Signes d'identité: tatouages, piercings, etc.", în: *Journal français de psychiatrie*, 24 (2006), nr. 1, p. 18, https://www.cairn.info/revue-journal-francais-de-psychiatrie-2006-1-page-17.htm. A se vedea pentru mai multe detalii David Le Breton, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Métaillé, Paris, 1999.

evacuarea vechilor instituții care dădeau sens, stabilitate și identitate omului. De aceea, „tatuajul contemporan se descoperă astfel ca practică a gravurii asupra sinelui, acolo unde țesutul social nu mai joacă rolul nici unui garant, a unei stabilități care să asigure individului o continuitate cu sens”[130].

Mergând pe aceeași linie de interpretare în stabilirea cauzelor revirimentului practicilor de marcare a corpului în societatea occidentală actuală, David Le Breton consideră că schimbarea de percepție asupra culturii tatuajului „marchează simultan promovarea corpului ca primă instanță a consumului și grija pentru individualizare, chiar parcurgând aceleași drumuri comerciale”[131]. El distinge astfel două etape în ceea ce privește răspândirea practicilor curente de marcare a corpului. O primă etapă, pe care sociologul francez o numește „cultura tradițională a tatuajului”, a fost dominantă în anii `70-`80 și era în principal o „cultură populară masculină, heretosexuală, vizând afirmarea virilității, forța caracterului, agresivitatea”. Cealaltă etapă a debutat cu anii 1980 și a depășit sfera strictă a tatuajului făcând loc și altor practici de marcare a corpului precum: scarificarea, *branding*-ul, implanturile subcutanate, piercing-uri, *burnings*, *cutings*. În realitate, noua cultură a modificărilor corpului s-a făcut simțită mai întâi în cadrul membrilor minorităților sexuale, a mișcărilor punk sau hippie, ca mai apoi, după anii `90, să fie împărtășită și de restul populației, indiferent de gen. „Amploarea culturală a modificărilor corporale afirmă, de asemenea, voința de a-ți semna propriul corp, de a ți-l «însuși», pentru ca el să devină, în sfârșit, el însuși. Ceea ce individul adaugă la suprafața pielii conferă demnitate unui corp insuficient, cel puțin în puterea lui de a materializa anumite aspirații”[132].

În societatea contemporană, în care accentul este pus pe afirmarea și exprimarea propriei individualități, marcarea corporală

---

[130] Simone Wiener, „Le tatouage, de la parure à l’oeuvre de soi”, în: *Champ psychomatique*, 36 (2004), nr. 4, pp. 167-168, https://www.cairn.info/revue-champ-psychosomatique-2004-4-page-159.html.

[131] *Cf.* David Le Breton, *Antropologia corpului*..., (ediția a 5-a), p. 310.

[132] David Le Breton, *Antropologia corpului și modernitatea*..., (ediția a 5-a), p. 311.

reprezintă pentru insul modern mijlocul ideal prin care acesta își poate fabrica identitatea dorită, provizorie sau definitivă. Tatuajul este instrumentul cel mai la îndemână prin care individul își exercită controlul asupra trupului său[133]. Și, de aceea, probabil că mai mult decât altădată, construcția identitară a individului se reflectă astăzi cel mai bine la nivelul epidermei. Așa se face că, din punctul de vedere al antropologiei culturale, pielea este considerată nu numai un înveliș biologic al organismului pe care îl îmbracă, ci și un obiect cu multiple semnificații estetice și simbolice.

Pe de o parte, pielea este interfața biologică dar și culturală între sine și lumea înconjurătoare, este locul predilect în care aceste două se întâlnesc: „pielea este un prag, în același timp loc de deschidere sau de închidere față de lume potrivit voinței individului. Frontieră simbolică între înăuntru și înafară, interior și exterior, celălalt și sine, ea este din fiecare câte puțin, ea stabilește o limită flexibilă a relației individului cu lumea. Suprafață de proiecție și de introiecție de sens, ea întrupează interioritatea, ea este drumul care duce spre interiorul omului"[134]. Pielea atestă, așadar, prezența noastră în lume; prin intermediul acesteia suntem recunoscuți, identificați, remarcați, asociați unei condiții sociale anume. Pielea se oferă privirii celorlalți, livrând totodată urmele unei istorii personale. Percepută deopotrivă ca frontieră dar și ca factor de individuație, pielea se descoperă ca fiind „cea mai accesibilă și mai imediată suprafață textuală a organismului"[135].

---

[133] Vezi Cristina Posircaru, „A-ți purta viața pe piele. Identitatea prin tatuaj", în: *Cultura*, 12 august 2010, articol accesibil în variantă on-line la adresa de internet http://revistacultura.ro/nou/2010/08/a-ti-purta-viata-pe-piele-identitatea-prin-tatuaj/, (aprilie 2018).

[134] David Le Breton, „Se reconstruire par la peau. Marques corporelles et processus initiatique", în: *Revue français de psychosomatique*, 38 (2010), nr. 2, pp. 85-88, aici, p. 86, accesibil on-line la adresa de internet https://www.cairn.info/revue-francaise-de-psychosomatique-2010-2-page-85.htm; vezi și Nicoleta Colopelnic, Petruța Teampău, „Piele narată, piele tatuată", în: Laura Grünberg (coord.), *Introducere în sociologia corpului. Teme, perspective și experiențe întrupate*, coll. *Collegium. Sociologie. Antropologie*, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 261.

[135] Vezi Patricia MacCormack, „The great ephemeral tattooed skin", în: *Body and Society*, 12 (2006), nr. 2, p. 63.

Fie că este vorba de „sănătate, tinerețe, frumusețe, putere, bucurie, frică, oboseală, rușine sau suferință”[136], pielea poate să fie *citită,* transformându-se în *text*. Ea poate să fie comparată cu un „seismograf al sentimentului identității” deoarece „ea traduce «stările sufletului»”[137].

Pe de altă parte, pielea, se spune, este ceea ce ne diferențiază de ceilalți. Ea este „ecranul pe care ne proiectăm identitatea visată, recurcând la nenumărate moduri de punere în scenă a aparenței”[138]. Ca modalitate de înscriere pe piele, tatuajul „creează o nouă suprafață a corpului ca text”[139], adăugând sau suprapunând noi și noi semnificații și suscitând multiple lecturi. De aceea, în lumea individualistă de astăzi pielea poate fi considerată, figurat vorbind, ca fiind o pânză pe care fiecare poate să o picteze după talentul său. Este motivul pentru care indivizii recurg la marcaje sau însemne corporale pentru a-și conferi o identitate și a imprima un sens bine delimitat al existenței chiar pe însăși suprafața pielii. Și aceasta deoarece, după David Le Breton, „pielea este o instanță de fabricare a identității”[140]. Cu alte cuvinte, fiecare individ poate să își croiască propria identitate uzând de libertatea sa și proiectând la suprafață, pe piele, ceea ce există în interiorul său, adică stima sau imaginea pe care o are despre sine. Pielea devine din acest punct de vedere limbaj, mesaj. În orice caz, de fiecare dată când va interveni o schimbare a imaginii de sine a omului, aceasta se va materializa și la nivelul epidermei, în sensul că un nou marcaj al pielii va încerca să ilustreze acest lucru în privirile celorlalți.

În sfârșit, ca parte vizibilă a trupului nostru, pielea însemnată sau marcată este folosită astăzi, așa cum am văzut, pentru a ne exprima și individualiza propria personalitate, pentru a face cunoscută viziunea noastră despre lume. Cu toate acestea, deloc întâmplător într-o societate puternic erotizată, există tendința de gravare a pielii prin tatuare sau alte marcaje similare pentru

---

[136] *Cf.* Steven CONNOR, *The book of skin*, Cornell University Press, Ithaca, 2004, pp. 50-51.

[137] David LE BRETON, „Se reconstruire par la peau…”, p. 87.

[138] David LE BRETON, „Se reconstruire par la peau…”, p. 87.

[139] Vezi Patricia MACCORMACK, „The great ephemeral tattooed skin”, p. 57.

[140] David LE BRETON, „Se reconstruire par la peau…”, p. 87.

a o transforma într-un instrument predilect al seducției și o cale de a exterioriza senzualitatea individului. În felul acesta, din pespectivă psihanalitică pielea se oferă privirilor celorlați ca sursă a plăcerilor și loc posibil al fantasmelor erotice. Tatuajele cu tentă erotică vin astfel să acorde individului un plus de consistență corporală[141].

Dintr-o altă perspectivă, tendința de ornare a pielii prin tatuare se înscrie perfect în descendența procesului de estetizare a vieții sociale, un fenomen caracteristic „capitalismului artist" de care vorbesc și pe care îl analizează admirabil Gilles Lipovetsky și Jean Serroy[142]. Așa cum s-a arătat, în societatea hipermodernă, dimensiunea estetică cuprinde toate aspectele vieții sociale: spațiile comerciale, parcurile, locurile de distracție, casele, chiar și viața intimă a fiecăruia sunt supuse unor imperative de ordin estetic care trebuie să procure insului contemporan confort, bună dispoziție, să-i stimuleze senzorialitatea, bucuria de a trăi și de a se simți bine în propria piele etc. Este epoca în care estetismul vieții sociale și intimiste presupune și include divertisment, senzorialitate, momente ludice, multă emoție și hedonism. În acest nou univers dominat de primatul vizualului, al aparenței, al vitrinei ca mod simbolic de punere în scenă, se profilează noul ideal estetic centrat pe „căutarea senzațiilor imediate, pe plăcerile simțurilor și noutăților, a divertismentului, a calității vieții, invenției și împlinirii de sine"[143]. În acest context cultural, așadar, decorarea propriului trup prin apelul la marcaje corporale răspunde nevoii de estetizare a propriei vieți, de individualizare a decorului cotidian în care viețuim[144].

Grație practicilor contemporane de gravare a pielii, omul contemporan se poate folosi de trupul său pentru a-și exprima sau evidenția individualitatea sa. Acest fapt îl determină pe Gilles Lipovetsky să constate că asistăm în timpurile hipermoderne

[141] *Cf.* Simone Wiener, „Le tatouage, de la parure à l'oeuvre de soi", pp. 163-164.

[142] Vezi Gilles Lipovetsky, Jean Serroy, *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalism artiste*, Gallimard, Paris, 2013, pp. 25-31, pp. 379-385.

[143] Gilles Lipovetsky, Jean Serroy, *L'esthétisation du monde*..., pp. 30-31.

[144] David Le Breton, „Signes d'identité...", p. 18.

la o „formidabilă dinamică de individualizare" care se traduce la nivelul vieții sociale „printr-o spectaculară punere în scenă a corpului"[145].

În mod evident, în comparație cu funcționalitatea socială și religioasă a tatuajelor la popoarele primitive, marcajele corporale hipermoderne au o puternică încărcătură subiectivantă, ilustrând voința omului contemporan de singularizare[146]. Acestea revelează faptul că el este stăpânul unui „corp-spectacol" și, în primă și ultimă instanță, ține de latitudinea lui cum să îl decoreze în funcție de bagajul cultural, de preferințele personale sau de alte influențe externe. Mentalitatea hipermodernă a făcut în acest sens din practica tatuajului „un teatru individual destinat a atrage atenția, a se dota cu o imagine estetică originală, a expune memoria unui eveniment personal, personalitatea sa, modul de a fi diferit de ceilalți". Căci, sugerează un alt autor, *a te marca* corporal nu înseamnă altceva în vremurile prezente decât dorința de *a te remarca* social[147].

Altădată dovadă a puterii pe care o societate o avea asupra membrilor ei, ornarea corpului reprezintă astăzi un mod de exercitare a puterii individului asupra trupului său. Tatuajul este un mijloc la îndemâna fiecărui ins prin care acesta poate să transforme în artă, să „artializeze", ceea ce a primit de la natură[148].

Simptomatic pentru vremurile pe care le trăim este faptul că acțiunea de decorare a trupului prin practica marcajelor corporale a devenit în ultimele decenii o formă de artă la mare căutare, constituind deja o modă în rândul populației tinere. Deja în întreaga lume și mai ales în marile metropole s-au înmulțit galeriile de artă în care au fost și sunt organizate diverse expoziții unde curioșii pot să admire trupuri gravate într-un mod insolit, fie în fotografii, fie pe viu. Spre deosebire de epocile istorice în care era considerat un semn al marginalizării sau al proscrierii sociale, marcajul corporal

---

[145] Gilles Lipovetsky, Jean Serroy, *L'esthétisation du monde*…, p. 382.

[146] Cristina Posircaru, „A-ți purta viața pe piele. Identitatea prin tatuaj".

[147] *Cf.* Bernard Andrieu, *La nouvelle philosophie du corps*, coll. *Réponses philosophiques*, Éditions Érès, Toulouse, 2013, pp. 21-30.

[148] Gilles Lipovetsky, Jean Serroy, *L'esthétisation du monde*…, p. 382.

capătă în civilizația occidentală actuală o valoare artistică clară. Or, asta dovedește că avem de-a face în mod evident cu o mutație în registrul valorilor umane în general și a trupului în special. Dacă e să ne referim strict la tatuaje și la piercing-uri, acestea sunt percepute în principal ca „accesori estetice”, ca „elemente decorative alese, ca forme de artializare sau stilizare a sinelui care vizează să înfrumusețeze imaginea corpului, să dea un look despovorat de orice obligație sau de orice scriitură colectivă”[149].

Procesul de individualizare specific epocii postmoderne alimentează prin urmare tendința de a transforma și de a face din corp un obiect de artă prin gravarea sau ornarea acestuia. Este în cele din urmă o manieră de a sculpta propria identitate prin intermediul însemnelor pe epidermă. Decorarea corpului în acord cu preferințele și gusturile personale nu reprezintă alt lucru pentru individul societății contemporane decât o încercare de a fi autentic, de a fi diferit de ceilalți, de a fi văzut și remarcat de societate. Din această perspectivă, ornarea trupului joacă deci un rol important în construcția identitară a omului de azi. Și probabil mai mult ca oricând aceasta din urmă este rezultatul unei perpetue negocieri a individului cu propriul lui trup. Pastișând o zicală celebră, am putea spune că individul din societatea contemporană se ghidează după dictonul: „Îmi ornez trupul, deci exist”! Fiind o modalitate de suprainvestire a trupului, marcajul aplicat pe suprafața cutanată are menirea de a conferi un „supliment de sens”[150] vieții personale a individului. Ori de câte ori individul consideră că trupul său ca emblemă a sinelui nu reflectă în mod deplin identitatea sa, el poate să intervină din inițiativă personală asupra pielii sale și să o modifice în așa fel încât să reflecte imaginea dorită. Astfel, nemulțumirea insului față de trupul său pe care îl percepe adesea ca imperfect sau neîmplinit poate să fie astăzi ameliorată prin adoptarea unui stil propriu de semnificare a acestuia ca urmare a folosirii unui marcaj corporal. Oricum, pentru mulți dintre tineri, tatuarea trupului este o formă de proclamare a existenței, de captare a atenției celorlalți, de afișare a sinelui prin prelucrarea estetică a trupului.

---

[149] Gilles Lipovetsky, Jean Serroy, *L'esthétisation du monde*…, p. 383.

[150] David Le Breton, „Signes d'indentité…”, p. 18.

„Graffiti în piele"[151], cum au mai fost numite, marcajele tegumentare constituie pentru sensibilitatea narcisică a indivizilor contemporani modalități concrete de realizare a unei estetici a corpului. Și de aceea, din acest punct de vedere, dacă în zilele noastre tot ceea ce contează în relația cu ceilalți gravitează în jurul înfățișării sau aparenței fizice, atunci nu este un lucru surprinzător că ornarea sau remanierea aspectului fizic al corpului au devenit reale obsesii ale postmodernilor.

Analizând și alte aspecte ale practicii marcajelor corporale, sociologul David Le Breton atrage atenția asupra faptului că tatuajul este utilizat uneori pentru fixarea unui eveniment personal memorabil. Prin întipărirea pe piele, memoria acelui eveniment rămâne pentru individ mereu vie, iar în lupta cu timpul un indiciu simbolic de neșters. Devine astfel interesant cum trupul poate fi transformat în societatea contemporană de către anumiți oameni în „bornă memorială" și cum pe suprafața pielii pot fi imortalizate momentele cheie ale existenței noastre. Corpul este transformat într-o „arhivă a sinelui" sau a existenței[152]. Tatuajul oglindește în această situație o experiență spirituală a individului și este considerat de către Le Breton un „rit intim de trecere"[153].

Din cele prezentate mai sus, putem să deducem însemnătatea majoră a marcajelor trupului în ceea ce privește tendința de individualizare a oamenilor în societatea actuală. Tatuarea corpului conferă un sens omului de azi, identitate, frumusețe, atunci când acestea lipsesc sau nu pot fi întrevăzute. Ornarea trupului, gravarea lui, înscripționarea pielii – sunt tot atâtea moduri de a arăta valorizarea lui excesivă și grija obsesională a postmodernilor față de aspectul fizic. În ultimă instanță, tatuajul reprezintă pentru omul zilelor noastre logo-ul său personal[154].

---

[151] Vezi Sylvie-Anne Lamer, „Graffiti dans la peau. Marquages du corps, identité et rituel", în: *Religiologigues*, n° 12, automne 1995, pp. 149-167.

[152] Cristina Posircaru, „Ați purta viața pe piele. Identitatea prin tatuaj".

[153] David Le Breton, „Signes d'indentité…", p. 19.

[154] *Cf.* Cristina Posircaru, „A-ți purta viața pe piele. Identitatea prin tatuaj".

6.4. Concluzii

Revoluția sexuală globală și liberalizarea moravurilor sexuale dovedesc că trupul a devenit prin excelență o sursă a plăcerilor pentru omul de astăzi. Practici sau comportamente sexuale care altădată erau considerate imorale, în zilele noastre au primit un caracter legitim și sunt revendicate ca drepturi ale indivizilor de a se bucura de plăcerile trupului. La această permisivitate sexuală actuală au contribuit decisiv unii psihiatrii, filosofi sau medici, precum Kinsey, Reich sau Marcuse, care au căutat să scoate în evidență caracterul sexual al trupului uman. În secolul al douăzecilea sexualitatea este dezlănțuită, omul este într-o căutare neostoită de plăceri carnale, iar trupul este puternic erotizat și hipersexualizat. Ceea ce s-a produs după unii autori este o eliberare a trupului de vechile restricții sexuale morale și sociale creștine și o apariție a unei sexualități exacerbate.

Nuditatea este o altă practică corporală ce cunoaște în ultimele decenii o răspândire tot mai mare în decorul social. La fel ca unele practici sau comportamente sexuale, trupul nud se eliberează de tabuurile care existau în privința lui și devine un fenomen firesc. Expunerea trupului gol sau dezgolirea unor părți ale sale nu mai este considerată astăzi un fapt rușinos sau un păcat. Pe de altă parte, dat fiind faptul că trupul trece printr-un proces de excesivă erotizare, nuditatea trupului primește la rândul ei puternice accente erotice sau sexuale. Nuditatea erotică întâlnim din abundență în filmele cu conținut pornografic, în mass-media, în industria muzicală, în diferite reviste. În zilele noastre nuditatea nu mai trece în ochii oamenilor drept indecentă și nu mai stânjenește pe mulți, devenind banală. Din perspectivă creștină nuditatea publică trebuie privită cu multă atenție întrucât în privința nudității granița dintre decență și indecență este foarte subțire. Rămâne de stabilit când afișarea unor părți ale trupului încetează de a mai reflecta frumusețea trupului și decade în indecență sau obscenitate.

Marcarea sau ornarea trupului nu este nici ea o practică nouă, dar, în contextul lipsei de sens pe care o produce societatea postmodernă, aceasta este investită cu noi funcții sau semnificații.

Astfel, inscripționarea trupului a devenit pentru mulți contemporani o manieră prin care pot să-și exprime și să-și negocieze identitatea în plan social. Mai mult ca niciodată, procesul de individualizare a omului postmodern se reflectă în maniera în care își transformă trupul, și-l marchează identitar. Trupul constituie astfel o materie primă pentru realizarea acestui proces identitar. Marcajele la nivelul tegumentului constituie în acest sens un mijloc de suprainvestire a trupului. Marcajele scot în evidență sensibilitatea narcisică a contemporanilor care caută să devină vizibili în ochii celorlalți prin înfățișarea fizică, corporală.

7. REPREZENTĂRI SOCIALE NEGATIVE ALE CORPORALITĂȚII ÎN CONTEMPORANEITATE

7.1. Trupuri stigmatizate

Așa cum am văzut în capitolele anterioare, făcând din tinerețe, sănătate, seducție sau suplețe „valori cardinale”[1] ale trupului, adică simboluri ale vitalității prin excelență, societatea contemporană postmodernă și consumeristă privilegiază și elogiază tot ceea ce are legătură cu trupul tânăr, perfect, fără defecte și care debordează de energie. În sens contrar, există tendința de a înlătura și de a refuza, în mod programatic, din sfera preocupărilor sale orice discurs sau reprezentare socială care ar putea să compromită imaginea idealizată, dezirabilă a acestuia, așa cum aceasta este promovată și inoculată preponderent prin intermediul mijlocelor mass-media.

În societatea aservită consumului și dublată de cea a spectacolului primează înainte de toate forma sau aparența trupului, așa încât învelișul exterior al acestuia capătă deseori în reviste, în televiziune și în reclamele publicitare o aură solemnă, cvasireligioasă, îndemnând spre a fi celebrat, iar valorile enunțate mai sus se constituie în imperative sociale, etice și estetice ale contemporanilor. Mai mult decât atât, observăm că prin industria publicitară, coroborată cu cea a cosmeticii și a farmaceuticii, se instituie noi standarde corporale, în timp ce tinerețea și frumusețea trupului trec drept mărcile simbolice ale unei noi sensibilități narcisiste a omului postmodern cu privire la trupul său. Noile așteptări pe care unii contemporani le pretind acum de la trupul

[1] *Cf.* David Le Breton, *Antropologia corpului și modernitatea*..., p. 131.

lor antrenează, pe de o parte, „fantasme colective”[2], iar, pe de altă parte, în repetate rânduri acestea se arată a fi, spre surprinderea oamenilor de azi, surse de frustrare și de neîmplinire de sine, tocmai prin faptul că persoana nu se poate alinia la canonul corporal impus de societatea consumistă. Cu alte cuvinte, individul contemporan nu se poate ridica la înălțimea unor idealuri sau a unor promisiuni iluzorii, respectiv tinerețea veșnică și trupul perfect, care întrec orice așteptare umană.

Este limpede, deci, faptul că în postmodernitate și în consumerism întâlnim tendința de sacralizare și de idolatrizare a trupului tânăr, viguros, seducător, atletic și, ca un reflex nemijlocit al acestora, aplicarea stigmatului[3] definitiv tuturor formelor sau aspectelor corporalității umane care eclipsează imaginea dezirabilă a acestuia. În privința acestui fapt s-a accentuat pe bună dreptate că, într-o lume obsedată de idealul tinereții, fenomene sau experiențe corporale umane precum îmbătrânirea, boala, handicapul, obezitatea etc. nu sunt bine venite[4]. De aceea, pentru a înțelege mai în profunzime statutul privilegiat pe care trupul îl primește în gândirea și în imaginarul societății contemporane, în versiunile ei consumeristă și postmodernă, este necesar să ne referim și să analizăm în cele ce urmează, într-o manieră succintă, care sunt reprezentările sociale actuale față de îmbătrânire și obezitate. O astfel de analiză se impune deoarece trupul îmbătrânit sau obez este cu regularitate considerat a fi în modernitatea noastră târzie un afront adus viziunii glorioase despre trup și o abatere de la etica și valoarea trupului propuse de

[2] Violeta BARBU, „Biserica și provocările secularismului: corpul și etica lui”, p. 14.

[3] Termenul de stigmat desemna inițial, în cultura greco-romană, semnul aplicat pe trupul cuiva, de regulă unui sclav, unui criminal sau unui trădător, cu scopul de a fi mai ușor reperat de către ceilalți oameni și în felul acesta de a se evita contactul cu el. Mai multe detalii cu privire la procesul social al stigmatizării anumitor categorii de persoane în societatea contemporană, dar și cu referitor la relația dintre stigmat și identitatea personală, ne oferă clasicul în materie Erving GOFFMAN, *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New-York, 1963.

[4] *Cf.* Martha B. HOLSTEIN, Jennifer A. PARKS, Mark H. WAYMACK, *Ethics, Aging and Society. The critical turn*, Springer Publishing Company, New York, 2011, p. 45.

consumerism. Cu alte cuvinte, din felul în care sunt percepute la nivel social aceste experiențe ale trupului, ne putem da seama care este imaginea acestuia intens cultivată și dorită în societatea actuală[5].

7.2. Trupul învins

Primul fenomen la care ne referim în continuare este îmbătrânirea. Modul în care aceasta este percepută în vremea noastră stă în strânsă legătură cu valoarea care îi este atribuită trupului în viața omului postmodern. În acest sens, sub influența modelului estetic corporal al consumerismului, concentrat în jurul cultului tinereții și vehiculat mediatic fără încetare în contemporaneitate, sesizăm cum atitudinea actuală generală față de experiența îmbătrânirii și față de trupul îmbătrânit se caracterizează, la nivel axiologic, moral, dar și social, printr-o devalorizare vizibilă a semnificației acestora. Sociologul David Le Breton subliniază cu privire la această situație că în epoca postmodernității „persoana vârstnică alunecă ușor în afara câmpului simbolic, ea se abate de la valorile centrale ale modernității: tinerețea, seducția, vitalitatea, munca”[6]. Desigur, ceea ce remarcă autorul citat nu este altceva

[5] Sociologul David Le Breton afirmă că „îmbătrânirea și reprezentările sociale ale persoanei în vârstă sunt revelatori prețioși ai statutului modern al corpului” – *cf.* David Le Breton, *Antropologia* corpului..., (ediția a 5-a), p. 270.

[6] David Le Breton, *Antropologia corpului*..., p. 140. Pentru a înțelege declinul simbolic al vârstnicilor în societatea de astăzi despre care vorbește sociologul francez, câteva considerente de ordin cultural și gerontologic se impun de la sine. Se știe că în societățile agrare și preindustriale bătrânii s-au bucurat întotdeauna de un statut aparte în sânul societății în care trăiau. Datorită experienței acumulate de-a lungul vieții, unii erau prețuiți pentru înțelepciunea, cunoașterea și priceperea lor, fapt pentru care erau cei care conduceau din punct de vedere economic și politic cetățile de care aparțineau. Ei erau cei care aveau responsabilitatea de a transmite mai departe noilor generații tradiția unei comunități date, cei care îi învățau pe cei mai tineri care sunt legile de conducere precum și normele morale după care se conduceau. Pentru rolul lor de lideri în cetate, erau apreciați, respectați, admirați. Cu toate acestea, trei mari evenimente istorice au dus la schimbarea percepției sociale față de persoanele vârstnice și față de îmbătrânire: 1) apariția presei tipărite; 2) revoluția industrială și 3) dezvoltările fără precedent în medicina

decât o consecință nemijlocită a modului în care îmbâtrânirea este experiată la nivel social și cultural în cotidian, și ilustrează, pe de altă parte, care sunt criteriile estetice și sociale în baza cărora este valorificat azi trupul[7].

Dintr-un alt punct de vedere, însă cu referire la aceeași problemă a devalorizării fenomenului îmbătrânirii în zilele noastre, un alt autor, Jean-Claude Henrard, medic gerontolog francez și profesor de sănătate publică, admite și el că, de câteva secole încoace, în societatea occidentală „importanța acordată trupului și idealului tinereții s-au conjugat pentru a da îmbătrânirii o reprezentare a *declinului universal* (s.n.) legat de diminuarea capacităților psihice și mentale"[8].

Mai departe, în completarea acestor afirmații, și pentru a avea un plus de înțelegere a atitudinii contemporane față de îmbătrânire și față de trupul îmbătrânit, se cuvine să mai notăm că în timp ce altădată îmbătrânirea ca proces biologic era considerată a fi o etapă care se derula normal în acolada vieții unui om, în timpurile noastre oamenii se raportează diferit și adesea mult mai negativ la îmbătrânire și la vârsta înaintată[9]. La nivelul mentalului social

---

ultimelor decenii. Ceea ce a urmat a fost o slăbire treptată a autorității care le era atribuită bătrânilor (1), o reconsiderare a rolului și a existenței lor într-o familie mai extinsă (2), culminând cu o atitudine de discriminare a lor în vremea noastră (3). Mai multe detalii despre discriminarea acestei categorii sociale în contemporaneitate găsim la T. D. Nelson, „Ageism and Discrimination", în: James E. Birren (ed.), *Encyclopedia of Gerontology,* second edition, Elsevier, Amsterdam / Boston /Heidelberg / London / New York / Oxford / Paris / San Diego / San Francisco / Singapore / Sydnei / Tokyo, 2007, pp. 57-64.

[7] În cadrul sociologiei contemporane, fenomenul îmbătrânirii a fost analizat din mai multe perspective. A se vedea în acest sens volumul editat de Mike Featherstone, Andrew Wernick (eds.), *Images of aging. Cultural representations of later life*, Routledge, London and New York, 1995. De asemenea, tema îmbătrânirii este studiată sub mai multe aspecte și de către știința gerontologiei. Însă, în prezentarea noastră vom insista mai mult pe reprezentarea socială contemporană a îmbătrânirii și pe consecințele etice pe care această reprezentare le are cu privire la trup.

[8] Jean-Claude Henrard, „Vieillissement et vieillesse: idées recues, idées nouvelles", în: *Santé, Societé et Solidarité*, 1 (2006), p. 12.

[9] Este adevărat, și nu poate să fie contestată realitatea, că, datorită ameliorării condițiilor de trăi ale oamenilor, în societatea contemporană a crescut și

colectiv prevalează nu de puține ori tendința de a privi această etapă a vieții obsesiv, cu multă îngrijorare sau chiar cu mare anxietate, încât uneori se preferă ori se impune tăcerea asupra acestui subiect. Având în vedere această realitate, unii fini observatori ai fenomenului identifică chiar o nouă formă de fobie a oamenilor contemporani și vorbesc pe această cale de *gerontofobie*[10].

Omul contemporan resimte procesul îmbătrânirii ca pe un eveniment fatidic al vieții și din cauza faptului că acest fenomen prefigurează faza ultimă a existenței sale: moartea.

> A îmbătrâni – constată David Le Breton – pentru majoritatea occidentalilor, înseamnă să te lași pradă lentului proces al morții, care te golește de tot ceea ce era esențial în viața ta, care reduce acțiunile odinioară apreciate și, în același timp, să admiți puțin câte puțin, drept legitim faptul de a nu mai avea decât un control restrâns asupra propriei existențe[11].

Întrucât fenomenul morții este, la rândul lui, unul terifiant pentru omul postmodernității, slab în credință și lipsit de perspectiva certitudinii unui dincolo al vieții pământești, tot ceea ce amintește de sfârșitul vieții biologice umane – iar îmbătrânirea este o astfel de amintire neplăcută – trebuie alungat din memorie sau este refulat. Din această cauză, în loc ca să asume duhovnicește procesul îmbătrânirii, în scop mântuitor, omul modern luptă din răsputeri împotriva acesteia punându-și speranța ultimă în realizările din tehnică și medicină, crezând că într-o zi se va descoperi antidotul contra îmbătrânirii, adică medicamentul sau tratamentul care va face procesul morții inactiv.

Pe lângă influența cultului trupului tânăr, o altă cauză care mai trebuie să fie reținută cu privire la viziunea cotidiană negativă față

---

speranța de viață a acestora. De asemenea, în comparație cu alte secole, când media de vârstă nu depășea 60 de ani, astăzi în unele țări mai dezvoltate (ex. Elveția), aceasta atinge acum 70-80 de ani. Această situație complet nouă face ca vârsta înaintată să fie percepută diferit față de alte perioade istorice dată fiind acum longevitatea acestei etape în viața omului.

[10] *Cf.* Niall Richardson, Adam Locks, *Body Studies. The basics*, Routledge, London and New York, 2014, p. 40.

[11] David Le Breton, *Antropologia corpului…*, (ediția a 5-a), p. 275.

trupul îmbătrânit este și aceea că în retorica medicală și farmaceutică contemporane, primele semne ale îmbâtrânirii și ale vârstei înaintate sunt diagnosticate frecvent ca fiind o boală[12] și nu ca o experiență firească a vieții pământești a omului. Discursul medical aruncă deci o lumină sumbră asupra îmbătrânirii. De nenumărate ori, îmbătrânirea este asociată în plan mental în societatea de astăzi cu apariția unor boli precum Alzheimer-ul, Parkinson-ul sau cancerul, iar de aici provine probabil extinderea diagnosticului bolii și asupra fenomenului îmbătrânirii însuși[13]. Astfel, se spune despre bătrânețe/îmbătrânire că este o amenințare la adresa vieții omului, că reprezintă un permanent factor de risc la care este expus acesta. Dar în același timp, discursul medical promite omului și un licăr de speranță și arată că pentru prevenirea îmbătrânirii ființa umană are la dispoziție în zilele noastre numeroase soluții medicale (de exemplu chirurgia estetică, injectările cu substanța Botox etc.) și produse cosmetice care pot să îl vindece de boala îmbătrânirii trupului.

Astfel, luând ca punct de plecare această definiție patologică a îmbătrânirii, observăm că s-a demarat în ultimele decenii o variată și luxuriantă campanie mediatică anti-îmbătrânire care, fundamentându-și discursul pe evidența ultimelor descoperiri din medicină, farmacologie și tehnologie, promite refacerea sau repararea organismului uman deteriorat de îmbătrânire și redobândirea frumuseții și tinereții inițiale. Pe de o parte, prin mesajele și imaginile pe care le transmite această campanie mediatică, experiența îmbătrânirii este relativizată sau chiar negată, arătându-se că există șansa să fie vindecată, prevenită sau întârziată

[12] *Cf.* Michelle Hannah SMIRNOVA, „A will to youth: the woman's anti-aging elixir", în: *Social Science and Medicine*, 75 (2012), p. 1236. Considerăm că din punct de vedere teologic o astfel de definiție a îmbătrânirii este puțin forțată, controversată și problematică în același timp și se apelează la ea pentru a justifica necesitatea cumpărării produselor care tratează această boală. În acest sens, acest aspect al vieții este manipulat și instrumentalizat în spirit mercantilist. Combaterea îmbătrânirii *vinde* bine.

[13] Vezi Raymonde FEILLET, Dominique BODIN, Stéphane HÉAS, „Corps âgé et medias: entre espoir de vieillir jeune et menace de la dépandance", în: Études de communications, 35 (2012), pp. 149-166.

prin intervențiile medicale. Pe de altă parte, se produce asupra omului sentimentul de culpabilitate inoculându-i-se ideea că el trebuie să facă orice ca să placă prin aspectul exterior al trupului său, prin urmare, că este de datoria lui să se împotrivească veștejirii trupului[14].

Simptomatic, astfel de acțiuni mediatice sunt urmate de efecte sociale negative care ne invită la reflecție și la decizie. Sociologii au identificat, analizând reclamele campaniei anti-îmbătrânire, chiar existența unei tendințe de a discrimina un gen uman mai mult decît celălalt. De exemplu, s-a arătat că femeile sunt categoria umană care are cel mai mult de suferit de pe urma acestei campanii anti-îmbătrânire fiind considerate, din punct de vedere psihologic dar și social, victime exprese ale fenomenului îmbătrânirii, deoarece odată cu vârsta își pierd seducția și frumusețea, iar paralel cu pierderea acestor calități esențiale feminine are loc și pierderea statutului social[15]. Ele devin astfel vulnerabile, neajutorate în fața acestui flagel al îmbătrânirii.

Mergând mai departe cu analiza, îmbătrânirea ca boală este cu atât mai condamnabilă din punct de vedere medical și social cu cât aceasta este socotită a fi rezultatul unei desconsiderări sau a unei neîndepliniri de către contemporani a dreptului și a datoriei la sănătate, ambele proclamate de societatea noastră ca noi idealuri umane[16]. Aminteam în altă parte că sănătatea trupului cu orice preț este una dintre valorile centrale ale societății contemporane. De aceea, persoanele care nu previn îmbătrânirea sunt văzute ca fiind neglijente și iresponsabile din punct de vedere civic, spunându-se despre acestea că le lipsește voința de a avea grijă de trupul lor.

---

[14] Vezi Violeta BARBU, „Biserica și provocările secularismului: corpul și etica lui", p. 14.

[15] *Cf.* Michelle Hannah SMIRNOVA, „A will to youth: the woman's anti-aging elixir", pp. 1237-1238. Vezi și David LE BRETON, *Antropologia corpului*..., pp. 145-146.

[16] Anne Marie MOULIN, „Corpul în fața medicinei", în: Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE, Georges VIGARELLO (eds.), *Istoria corpului. III. Mutațiile privirii. Secolul XX*, traducere din limba franceză de Simona Mihalache, Mihaela Arnat, Muguraș Constantinescu, Giuliano Sfichi, coll. *Cărți cardinale*, Editura ART, București, 2009, p. 15.

În schimb, se vehiculează constant în mass-media sau în revistele cu profil medical sau psihologic că pentru a nu îmbătrâni omul contemporan trebuia să ia toate măsurile de precauție în fața unui astfel de risc care îl amenință. Rețelele contra îmbătrânirii prevăd astfel, între altele, alocarea de mai mult timp sportului și exercițiilor fizice, grija pentru o alimentație sănătoasă și cu moderație, recurgerea la tratamente medicamentoase ori cosmetice sau intervenții chirugicale când este cazul. Este limpede că atitudinea negativă față de îmbătrânire și față de trupul îmbătrânit nu dispare cu totul, ea este cel mult atenuată prin prezentarea unor acțiuni pe care omul le poate întreprinde pentru a îmbătrâni frumos. Totuși, în ciuda faptului că specialiștii în gerontologie, dar și sociologii, încearcă să răspândească o imagine cât mai pozitivă a îmbătrânirii, vorbind tot mai mult de acest proces de a „îmbătrâni frumos", tendința în societatea consumului rămâne aceea de a privi negativ și obsesiv îmbătrânirea trupului.

7.3. Trupul indezirabil

În viziunea societății consumeriste obsedată de trupul perfect, stigmatul social aplicat trupului îmbătrânit se răsfrânge și asupra experienței umane a obezității. În general, întâlnim două tendințe sau perspective asupra obezității care determină ca aceasta să nu fie acceptată social: pe de o parte perspectiva medicală, iar pe de altă parte perspectiva mediatică. Nu este scopul nostru în cele ce urmează de a oferi o prezentare amplă a problematicii obezității din perspectivă medicală, respectiv a cauzelor acesteia și a eventualelor mijloace terapeutice în vederea tratării sau prevenirii acesteia, și, negreșit, nici de a contesta, așa cum vom vedea, caracterul său patologic. În acest sens, ne rezumăm doar la trecerea în revistă a câtorva generalități care evidențiază răspândirea acesteia în zilele noastre și modul în care este percepută la nivel social. Ceea ce ne interesează mai mult și vrem să surprindem în rândurile care urmează este existența unei tendințe de diabolizare a trupului obez prin canalele mass-media, aspect ilustrat, pe de o parte, de

frecvența invazivă a imaginarului corporal al subțirimii, iar, pe de altă parte, de faptul că multe dintre tinere și tineri se confruntă cu tulburări de alimentație tocmai pentru că obezitatea este în general catalogată medical ca boală, iar estetic ca urâțenie sau diformitate ce conduce la o stimă scăzută de sine a persoanei în cauză.

Prima perspectivă aparține medicinei[17], iar în optica acesteia obezitatea constituie una din bolile contemporane, recente, a ultimelor decenii, puternic condamnată la nivelul reprezentărilor sociale[18]. Conform specialiștilor în domeniu, prezența acestei maladii sau molime în zilele noastre trebuie pusă inevitabil pe seama supraconsumului alimentar sau a unui stil de viață dezordonat, caracteristic unei societăți occidentale care a făcut din garantarea abundenței unul dintre scopurile sale predilecte[19]. Pe scurt, obezitatea ar putea să fie definită ca o maladie socială a abundenței capitaliste. Mai mult decât atât, având la îndemână statistici la zi cu privire la răspândirea obezității în ultimele decenii în societățile occidentale, medici, nutriționiști sau sociologi ai medicinei, nu întârzie să atragă atenția asupra acestui „rău" social care îi pândește pe tot mai mulți dintre contemporani, iar dintre aceștia o categorie aparte este reprezentată de copii și adolescenți. Așa se face că pentru a indica gravitatea acestei boli de origine alimentară, însă cu efecte sociale dramatice, unii autori au definit-o în termeni foarte duri ca fiind o „plagă socială"[20], un

[17] În ultimele două decenii, literatura medicală care studiază fenomenul obezității a crescut considerabil la nivel mondial. Amintim, în acest sens, un titlu de referință: Jérôme Dargent, *Le corps obèse. Obésité, science et culture*, coll. *Milieux*, Éditions Vallon, Seyssel, 2005.

[18] Vezi Georges Vigarello, *Les métamorphoses du gras. Histoire de l'obésité. Du Moyen Age au XXe* siècle, Paris, Seuil, 2010. Pentru studiul de față citarea se face după traducerea în engleză a ediției franceze, Georges Vigarello, *The metamorphoses of fat. A history of obesity*, translated from the French by C. Jon Delogu, Columbia University Press, New York, 2013, p. 185.

[19] Obezitatea ca fenomen social constituie unul dintre paradoxurile lumii globale actuale. În timp ce în țările supradezvoltate sau dezvoltate, excesul de alimentație produce maladii sociale, în țările din lumea a treia, lipsa acesteia produce pagube sau pierderi umane.

[20] *Cf.* R. Mazzoli, „La lutte contre l'obésité", în: *Marketing Magazine*, 1 (2004), apud Georges Vigarello, *The metamorphoses of the fat*…, p. 187.

flagel al lumii contemporane[21] sau chiar o epidemie[22]. Așadar, atenționează specialiștii, în cazul obezității suntem confruntați nu numai cu o problemă ale cărei cauze sunt de natură alimentară, ci și cu una care ridică numeroase interogații din punctul de vedere al sănătății publice, dar și al costurilor economice[23], motiv pentru care trebuie analizată cât se poate de serios.

În fond, în atitudinea negativă și discriminatorie față de trupul obez putem să întrevedem încă una dintre contradicțiile culturale ale societății și ale capitalismului de consum[24]: și anume faptul că ni se vorbește excesiv despre abundență, aceasta ne este promisă cu insistență și suntem îndemnați la excese sau risipe alimentare (supraconsum) cu aceeași intensitate cu care se așteaptă ca forma ideală a trupului nostru să fie definită, paradoxal, de subțirime.

Referitor la problematica reprezentării sociale a obezității în viziunea culturii societății contemporane, este cert că persoanele care se confruntă cu obezitatea sunt blamate ori discriminate social și pentru faptul că trupul lor nu mai corespunde grilei și standardelor estetice corporale impuse de cultura și ethosul consumerist prin intermediul mijloacelor mass-media. Există, așadar, o dublă acțiune de negare a trupului obez în epoca noastră.

În analiza sa cu privire la fenomenul obezității în societatea occidentală, sociologul francez Georges Vigarello a emis și a argumentat ideea conform căreia trebuie să facem o distincție netă și să nu considerăm imperativul actual al trupului subțire – ca normă socială a aspectului exterior al unei persoane – un efect al condamnării medicale a obezității ca pericol la adresa sănătății omului. În opinia autorului citat, cele două probleme sau fenomene au la bază

---

[21] Didier Lauru, Annie Biraux (sous la direction de), *Les poids du corps à l'adolescence*, Paris, Éd. Albin Michèl, 2014, p. 9.

[22] Georges Vigarello, *The metamorphoses of the fat*…, p. 187.

[23] *Cf.* Georges Vigarello, Jeanne Guiet-Silvain, „Obésité infantile: nouvelle épidemie, nouvelles interrogations", în: *Carrefours de l'éducation*, 32 (2011), nr. 2, pp. 129-132.

[24] Despre contradicțiile culturale ale capitalismului a vorbit, începând cu sfârșitul deceniului al șaptelea al secolului trecut, sociologul Daniel Bell, *The cultural contradictions of Capitalism*, 20th anniversary edition, with a new afterword of the autor, Basic Books, New York, 2008.

cauze (culturale în cazul imperativului subțirimii, respectiv economice în cazul obezității ca boală) și consecințe sociale diferite, de aceea, orice amestecare a lor ar produce mai multă confuzie decât ar lămuri situația actuală cu privire la obezitate. Pe de altă parte, admite Vigarello, este limpede că idealul și imperativul trupului subțire determină ca prezența obezității ca fenomen social să fie cu atât mai vizibilă în cotidian. Concluzia sociologului este aceea că în epoca noastră prezența izbitoare a obezității și condamnarea ei se datorează mai mult stilului de viață și pericolelor acesteia la adresa sănătății și mai puțin faptului că aceasta ar contrasta cu idealul și imperativul subțirimii trupului din lumea modei[25]. Oricum, fără a critica într-un fel sau altul poziția sociologului francez, considerăm că rămâne o problemă deschisă, pentru sociologi cel puțin, faptul de a stabili pe baza statisticilor în ce măsură imperativul actual al subțirimii trupului este condiționat de discursul medical asupra obezității ca patologie.

Revenind însă la problematica noastră, reținem că, pe lângă stigmatizarea medicală a obezității datorată faptului că aceasta este percepută ca o sursă a bolilor, asistăm așadar și la o stigmatizare mediatică a aceleiași pentru că ea contrastează cu imaginarul corporal actual care gravitează în jurul trupului suplu. Din această perspectivă, într-o societate occidentală în care prevalează frumusețea exterioară a trupului, și ale cărei criterii estetice sunt stabilite în ansamblu pe baza formei subțirimii acestuia, trupul obez este catalogat ca semn al urâțeniei și al lipsei de atracție fizică sau seducție erotică[26]. Este cunoscut, de altfel, faptul că asocierea și standardizarea frumuseții trupului cu subțirimea și forma atletică a acestuia se produce mai ales în lumea modei și a televiziunii unde sunt alese în mod special persoane feminine tinere al căror trup cadrează pe cât posibil cu putință cu imaginea trupului perfect și ideal voit de societatea consumeristă. În plus, în lumea modei, obsesia liniei[27], cum o numește sociologul francez

---

[25] *Cf.* Georges Vigarello, *The metamorphoses of the fat*…, pp. 188-189.

[26] Alexandra A. Brewis, *Obesity: cultural and biocultural perspectives*, Rutgers Univeristy Press, New Brunswick, New Jersey, and London, 2011, pp. 84-85.

[27] *Cf.* Jean Baudrillard, *La société de consommation*..., p. 217, 221.

Baudrillard, joacă chiar rolul unui imperativ categoric și universal al frumuseții care trebuie urmat și care se impune ca o datorie de la care nu există abatere. Similar, același principiu funcționează și în cazul modei masculine unde sunt selectați bărbați al căror trup corespunde imperativului categoric al formei suple și atletice, fericiți „posesori" ai unui trup bine „modelat" și „personalizat" în sălile de culturism.

În mod intenționat, aceste tipare corporale din lumea modei au fost transferate sau preluate de către ethosul capitalist și au devenit un fenomen generalizat, încât astăzi sunt recunoscute în lumea publicității și în mentalul colectiv ca singurele repere etice corporale în vigoare. Desigur, nu poate fi trecut cu vederea și un alt fenomen și anume că imaginea trupului suplu este instrumentalizată în domeniul marketing-ului și servește scopului de a vinde cât mai bine și mai mult. Legat de cele menționate mai sus, deducem cum pe acest fundal, și în comparație cu etalonul corporal afișat în zona mass-mediei, efectul social nemijlocit este acela că trupul obez este condamnat și discreditat fiindu-i atribuite etichete sociale negative. Mai toate statisticele efectuate sunt cât se poate de lămuritoare în acest sens.

Ca o conluzie generală pentru tema subcapitolului noastru, acest al doilea aspect asupra trupului obez ne-a interesat mai mult deoarece, asemenea perspectivei medicale cu privire la fenomenul analizat, și perspectiva mediatică, care preia și generalizează un tipar corporal din lumea modei, emite, așa cum am văzut pe parcursul prezentării, anumite judecăți de valoare cu privire la persoana care se confruntă obezitatea.

7.4. Concluzii

În societatea contemporană anumite experiențe ale corporalității umane sunt percepute într-o notă profund negativă și depreciativă. Este cazul trupului îmbătrânit și al celui atins de obezitate. De aplicarea stigmatului social acestor experiențe ale corporalității umane sunt responsabile atât retorica consumeristă

cât și cea medicalo-farmaceutică ori cea mediatică, întrucât, de exemplu, gândirea consumeristă glorifică prin diferite mijloace idealul unui trup tânăr, suflu, perfect sănătos și seducător, în timp ce în industria medicală și farmaceutică îmbătrânirea trupului este etichetată drept boală, fiind promovată o gamă variată de produse pentru prevenția acestei boli.

Trupul supus îmbătrânirii nu este acceptat la nivelul reprezentărilor sociale în societatea contemporană consumeristă. Prin raportare la etalonul estetic corporal consumerist, trupul îmbătrânit reprezintă, din punct de vedere simbolic și valoric, anormalul, nefirescul, indiciul bolii sau chiar sediul acesteia. Din punct de vedere social, trupul îmbătrânit este semnul declinului, al ineficienței sociale, al izolării sau chiar al dispariției. În sfârșit, întrucât în logica consumeristă o viață bună și fericită este sinonimă cu o viață a plăcerilor, de cele mai multe ori trupești, trupul îmbătrânit constituie un impediment în vederea satisfacerii acestora, lucru pentru care este condamnabil și de nedorit. S-a emis chiar opinia că persoanele care nu iau măsuri de natură medicală sau farmaceutică pentru prevenirea dau dovadă de iresponsabilitate din punct de vedere civic, întrucât nu dovedesc a avea voință în privința grijii față de trupul lor.

În viziunea societății contemporane, trupul obez semnifică urâtenia, diformitatea, boala și lipsa atractivității, iar din punct de vedere etic este considerat un rău. Aceste stereotipuri negative, care sunt în plin proces de generalizare la nivel global, cel puțin în societatea occidentală, demonstrează că există tendința de a diaboliza trupul obez la nivelul reprezentărilor sociale. Condamnarea trupului obez nu are neapărat o legătură cu impunerea imperativului trupului subțire ca etalon corporal în mass-media, ci mai mult cu stilul de viață alimentar.

8. „SFÂRȘITUL” CORPULUI...?

8.1. Cyborgizarea omului sau depășirea corpului biologic

Aplicarea progreselor tehnologice și informatice în cercetarea biomedicală a dus la o reinterpretare și reconceptualizare a condiției biologice a omului. Dacă până la jumătatea secolului al douăzecilea, boala și infirmitatea erau realități care trebuiau acceptate de către om în mod fatalist, astăzi medicina contemporană dispune de mijloace de a înlătura acest fatalism biologic. De exemplu, un membru al corpului omenesc, amputat din cauza unei boli sau pierdut în urma unui accident, poate să fie cu ușurință înlocuit în zilele noastre printr-o proteză terapeutică de ultimă generație, astfel încât să-i permită pacientului să ducă în continuare o viață demnă din punct de vedere social. Tot prin proteze sau prin diferite dispozitive tehnologice pot să fie corectate astăzi vederea sau auzul. Apoi, în cazul în care unele organe ale corpului funcționează tot mai defectuos, să zicem rinichiul sau inima, funcțiile lor pot să fie preluate de anumite aparaturi medicale inventate în acest scop[1].

Dar, pe de altă parte, tot din punct de vedere al biotehnologiei medicale, se vorbește din ce în ce mai des de existența în prezent dar și pe viitor a unor cipuri care, odată implantate în creierul uman, vor fi capabile fie să preia o funcție avariată a creierului, fie să mărească unele capacități ale acestuia etc. De asemenea, nu lipsesc nici unele încercări ale specialiștilor din biomedicină de a stoca memoria unei persoane pe un card, astfel încât, după moartea acelei persoane, memoria artificială să poate fi introdusă

[1] O prezentare sociologică a efectelor substitutive ale tehnologiei asupra corpului uman găsim la Chris Shilling, *The Body in Culture...*, p. 188.

într-un calculator și astfel legătura cu acea persoană să poată să fie reluată și continuată.

Desigur, la acestea se adaugă unele scenarii futuristice conform cărora medicina modernă cu concursul tehnologiei informației, a nanotehnologiilor și a științelor cognitive (ceea ce este mai nou cunoscut sub numele de convergența NBIC[2]) va reuși să înlocuiască toate organele corpului, iar funcțiile sale să fie îmbunătățite sau pe deplin tehnologizate. Ceea ce se prefigurează prin urmare din punct de vedere bio-tehnologico-medical este o confruntare cu limitele corpului uman, dar și o depășire a acestora prin apelul la tehnologie. Este momentul istoric când oamenii vor înceta să mai fie oameni, ci mai mult vor fi niște roboți.

Aceste considerații preliminare au menirea de a ne introduce într-o dezbatere contemporană privind statutul, destinul și viitorul corpului omenesc în sânul unei societăți hipertehnologizate. Este vorba de problematica cybercorpului și a imaginarului cyborgului care se conturează în perioada postmodernității. Imaginarul cyborgului pune, în fond, problema posibilităților de transformare a formei umane[3] prin intermediul științei medicale și a informaticii.

Devenit oficial în 1964 și fiind folosit pentru a descrie legătura dintre un organism omenesc și un sistem mecanic, termenul cyborg sau „organism cibernetic" este strâns legat de apariția științei ciberneticii[4]. După Norbert Wiener, unul dintre pionierii ciberneticii, această știință a determinat posibilitatea conceperii corpului omenesc ca un sistem electronic[5]. Conform lui, noua percepție cibernetică a corpului întărește convingerea că părți înlocuite ale acestuia vor putea să funcționeze automatic grație

[2] O prezentare a implicațiilor etice ale convergenței NBIC în limba română ne oferă Gheorghe Borcean, *Omul îmbunătățit*, Editura Mirton, Timișoara, 2016, 276 p.

[3] David Le Breton, *Antropologia corpului...*, (ediția a 5-a), p. 416.

[4] Vezi Davis Tomas, „Feedback and Cybernetics: Reimaging body in the age of Cyborg", în: Mike Featherstone, Roger Burrows (eds.), *Cyberspace, cyberbodies, cyberpunk. Cultures of tehnological embodiment*, Sage Publications, London • Thousand Oaks • New Delhi, 1995, p. 21.

[5] Norbert Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, John Wiley, New York, 1948, p. 51.

unor mecanisme și procese tehnice, precum alte mașinării, adică prin control și transmitere de date. Prin ideile sale pe care le-a făcut cunoscute marelui public, N. Wiener a arătat faptul că „trupul omenesc poate să fie în întregime regândit, identitatea acestuia să devină o ciudățenie organizată și inteligența un tipar precum multe altele”[6].

Pornind de la datele furnizate de știința ciberneticii, cercetătorii Manfred E. Clynes și Nathan S. Kline[7] au folosit pentru prima data neologismul *cyborg* pentru a denumi un „om-mașină bazat pe un sistem de autoreglare[8]”. Cyborgul descris de ei a fost proiectat pentru călătoriile în spațiu, fiind considerat de către unii a fi mult mai flexibil decât organismul omenesc care e limitat de mediu[9].

Figura cyborgului a devenit, rapid, foarte populară depășind granițele științei ciberneticii. În cinematografie[10] sau în literatura ficțională[11] a anilor 1980, imaginea omului-robot, capabil să funcționeze într-un mediu ostil, distopic sau futuristic, a fost îndelung valorificată și s-a bucurat de o mare notorietate[12].

Paralel cu cinematografia și literatura ficțională, imaginea cyborgului a fost preluată și dezvoltată în cheie feministă și politică de Donna Haraway. În eseul ei, *A manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist feminism in the 1980s*[13], profesoara americană propune un „mit politic ironic fidel feminismului”[14]

[6] Davis Tomas, „Feedback and Cybernetics...”, p. 35.

[7] Manfred E. Clynes, Nathan S. Kline, „Cyborgs and Space”, în: *Aeronautics*, 26 (1960), pp. 26-27, 74-76.

[8] Davis Tomas, „Feedback and Cybernetics...”, pp. 35-36.

[9] D. S. Halacy, *Cyborg – Evolution of the Superman*, Harper & Row, New York, 1965, pp. 7-8.

[10] Amintim, ca exemplu, filme precum *Blade Runner* (1982), triologia *Alien*, seria *Terminator* (1984, 1991) sau *RoboCop* (1987, 1990) etc.

[11] Vezi de pildă romanele lui William Gibson, *Neuromancer* (1984), *Count Zero* (1986) etc.

[12] Davis Tomas, „Feedback and Cybernetics...”, p. 21.

[13] Eseu a fost publicat initial în *Socialist Review*, 80 (1885), pp. 65-108. A fost inclus apoi în volumul Donnei J. Haraway, *Simmians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991. Citările vor fi după această ediție.

[14] Donna J. Haraway, „A manifesto for Cyborgs…”, p. 149.

în care figura cyborgului este folosită pentru a descrie noua condiție corporală a femeilor în societatea tehnologizată de la sfârșitul secolului al douăzecilea. Adoptând un „ton vizionar”[15], Donna Haraway susține că, în acest timp mitic al finalului de secol XX, cyborgul definește noua condiție ontologică a omului, în special a femeilor, arătând că omul este o mixtură, un hibrid între biologie, adică organism viu, și tehnologie, adică mașină. Pe lângă acest fapt, condiția cyborgului determină, după Haraway, și o nouă politică[16]. Fiind o creatură a unei lumi în care diferențele de gen dispar (o lume post-gender), în apariția și figura cyborgului sunt depășite toate dualismele occidentale, adică toate construcțiile istorice și sociale de clasă, rasă sau gen[17]. Comentând reflecțiile profesoarei americane, David Le Breton afirmă că pentru D. Haraway cyborgul reprezintă o „armă pentru denaturarea și desocializarea identităților de gen, de sex, de clasă”[18]. Într-o altă perspectivă, pentru feministe avantajul condiției de cyborg ar consta în faptul de a face să dispară toate acele probleme care fac din corpul femeii o povară pentru aceasta. Altfel spus, cyborgul ar furniza femeilor o altă identitate decât cea pe care o au și care a fost pentru multă vreme sursa multor discriminări și dominații din partea unei societăți patriarhale. În același timp, imaginarul cyborgului le-ar înlesni femeilor accesul și la un alt tip de condiție corporală, alta decât cea asociată sexualității și maternității, și anume un corp de cyborg[19]. Genul cyborg, pe care îl propune Donna Haraway la finalul manifestului ei, este un fel de soluție-revanșă la toate problemele izvorâte din dualismele occindentale de rasă, clasă sau gen. Dificil de interpretat, textul Donnei Haraway ar putea fi considerat o utopie a transformării sau depășirii corpului biologic într-o civilizație hipertehnicizată și digitalizată.

---

[15] *Cf.* Delphine Gardey, „Au Coeur à corps avec le *Manifeste Cyborg* de Donna Haraway”, în: *Esprit,* mars-avril, 2009, p. 208.

[16] Donna J. Haraway, „A manifesto for Cyborgs…”, p. 150.

[17] Donna J. Haraway, „A manifesto for Cyborgs…”, pp. 155-157.

[18] David Le Breton, *Antropologia corpului...*, (ediția a 5-a), p. 420.

[19] Donna J. Haraway, „A manifesto for Cyborgs…”, pp. 180-181.

8.2. Corpul în viziunea curentului transumanist

Imaginarul cyborgului se află, însă, și în centrul filosofiei transumaniste. Scopul declarat al acestei mișcări culturale și intelectuale, care se revendică din filosofia iluministă[20], este îmbunătățirea fără precedent a condiției umane, adică a capacităților intelectuale, fizice și psihice ale omului, prin folosirea tuturor cunoștințelor disponibile din genetică și a mijloacelor din nanotehnologie în vederea eliminării îmbătrânirii și a bolilor[21]. Întrucât pornesc de la convingerea că stadiul actual în care se află evoluția omului este unul tranzitoriu, unul care poate și trebuie să fie depășit, susținătorii transumanismului promovează în fond un postumanism[22]. În acest sens, locul ființei umane de acum, afirmă aceștia, va fi luat în viitorul apropiat de „post-omul" sau supraomul, dacă vorbim în termenii lui Nietzsche, adică o creatură care va fi alcătuită complet diferit față de modul în care suntem obișnuiți să concepem ființa umană.

După Nick Bostrom, unul dintre promotorii acestei filosofii transumaniste, această ființă, acest nou tip antropologic, ar putea avea în întregime o inteligență artificială sau ar putea să fie produsul unor îmbunătățiri treptate, dar profunde, ale biologiei umane[23].

[20] *Cf.* Nick Bostrom, „In defense of posthuman dignity", în: *Bioethics*, 19 (2005), p. 203. În ceea ce privește originile culturale, iluministe ale filosofiei transumaniste, dar și provocările etice ale tranumanismului, a se vedea o carte destul de recentă semnată de Béatrice Jousset-Coutier, *Le transhumanisme. Faut-il avoir peur de l'avenir?*, préface de Luc Ferry, Eyrolles, Paris, 2016.

[21] Mai multe detalii privind mișcarea transumanistă ne oferă unul dintre susținătorii acestui curent filozofic, vezi Nick Bostrom, „The transhumanism FAQ. A generak introduction. Version 2.1 (2003)", p. 4, la adresa https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf; O prezentare a eticii transumaniste găsim la Nick Bostrom, Julian Savulescu, „Introduction. Human Enhancement Ethics: The state of the Debate", în: Nick Bostrom, Julian Savulescu (eds.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, New York, 2009, pp. 1-25; vezi și Jeffrey P. Bishop, „Transhumanism, Metaphysics, and Posthuman God", în: *Journal of Medicine and Philosophy*, 35 (2010), pp. 700-720.

[22] A se vedea Jeffrey P. Bishop, „Transhumanism, Metaphysics...", p. 701.

[23] Nick Bostrom, „The transhumanism FAQ...", pp. 5-6.

În această perspectivă, prin intermediul ingineriei genetice, prin farmacologie, prin implantarea unor nanocipuri în creier sau în alte părți ale corpului uman, printr-o medicamentație adecvată sau prin alte metode tehnologice menite să mărescă capacitățile omului, natura biologică a acestuia va fi radical schimbată sau chiar depășită[24].

În orice caz, există pentru unii convingerea că, ființă a viitorului apropiat, post-omul nu va mai cunoaște nimic din limitațiile sau limitările corpului biologic uman. Propriu-zis, acesta nu va mai avea un corp biologic din moment ce unele organe vor putea fi substituite prin aparate special create în acest sens, sau din moment ce unele funcții ale sistemului nervos vor fi preluate de diferite nanocipuri. Chiar dacă forma va fi, poate aceeași, corpul acestuia va fi mai degrabă o mașinărie electrică care va funcționa perfect pe baza unor principii biotehnologice. Transumanismul prezice astfel dispariția, sfârșitul corpului biologic și apariția corpului tehnologizat, augumentat, bionic. În ultimă instanță, ceea ce transumanismul promite[25], și încearcă să transpună în realitate, este ideea nemuririi în plan terestru. În această perspectivă, mișcarea transumanistă cultivă un optimism tehnologic[26] exagerat, tehnica devenind o „cale de salvare" pentru a elibera omul de vechile limite biologice. În opinia sociologului David Le Breton, „trupul digitalizat, înnobilat de proteze și de cipuri electronice, are, în sfârșit, o rezolvare care se apropie tangibil de nemurire, de depășirea oricărei limite fizice, temporale, sensibile, spațiale etc"[27]. Corpul reprezintă în această perspectivă ultima limită umană care prin mijloace tehnologice trebuie abolită, eradicată.

---

[24] Jeffrey P. Bishop, „Transhumanism, Metaphysics...", p. 701.

[25] În privința promisiunilor mișcării transumaniste a se vedea Ramez Naam, *More than Human. Embrasing the promise of biological enhancement*, Broadway Books, New York, 2005.

[26] Jeffrey P. Bishop, „Transhumanism, Metaphysics...", p. 701.

[27] David Le Breton, *Antropologia corpului...* (ediția a 5-a), p. 417.

8.3. Ipostaze ale trupului în mediul virtual

Realitatea în care trăim este astăzi în mod evident puternic concurată și de multe ori tinde să fie depășită și/sau substituită de un nou gen de realitate: realitatea virtuală. Aceasta este lumea pe care o deschide în fața ochilor noștri omniprezența internetului și a tehnologiei informației, una în care raportul omului cu imediatul este intermediat, dictat sau chiar dizolvat de imagine, de simulacru. Din această cauză, lumea care prinde contur în interiorul rețelelor digitale poate fi numită, împrumutând un concept încetățenit de către Baudrillard, *hiperrealitate*[28], în timp ce alți autori au propus pentru a o descrie termenul de *cyberspațiu*[29]. Dobândind, după David Le Breton, un mod de existență de sine stătător, mediul lumii virtuale este – asemenea celui al vieții de zi cu zi – unul purtător de valori, furnizor de cultură sau unul care, așa cum vom vedea în cadrul acestui subcapitol, dă naștere la utopii[30].

Lumea universului virtual poate să fie foarte bine sintetizată de expresia „*second life*". La origine, expresia „a doua viață" provine de la numele dat unui joc care a devenit extrem de popular pe undele internetului și care permite celor care se înscriu în cadrul acestei platforme virtuale să-și creeze conform dorințelor lor o altă viață[31]. Mai mult, însă, decât un joc *stricto sensu*, după unii analiști, mediul *second life* se prezintă internauților ca un „spațiu al schimburilor, vizând la a fi la fel de variat precum viața reală, la a multiplica această viață permițând ca splendorile ei să fie cât mai ușor accesibile"[32].

---

[28] Vezi Jean BAUDRILLARD, *Simulacre et simulation*, Galilée, Paris, 1981 [în rom: *Simulacre și simulare*, coll. *Pantopticon*, traducere de Sebastian Big, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2008, p. 5].

[29] O prezentare a termenului găsim la Mike FEATHERSTONE, Roger BURROWS, „Cultures of technological Embodiment. An introduction", în: Mike FEATHERSTONE, Roger BURROWS (eds.), *Cyberspace, cyberbodies...*, pp. 5-7.

[30] David LE BRETON, „Vers la fin du corps: cyberculture et identité", în: *Revue internationale de philosophie*, 4 (2002), p. 492.

[31] Numărul celor înscriși în acest joc-comunitate este de 13 milioane de utilizatori și 500 de mii de avataruri active. Pentru mai multe detalii a se vedea pagina de internet a jocului https://secondlife.com/.

[32] Rémy POTIER, „Au risque du virtuel?", în: *Topique*, 2 (2009), p. 150: „un espace d'échanges (donc de jeu aussi si les utilisateurs le désirent), visant à

În ceea ce privește puterea de atracție pe care o suscită asupra utilizatorilor realitatea virtuală propusă de jocul *second life*, aceasta rezidă în aceea că utilizatorii experiează la nivel senzorial un alt regim de realitate la a cărei creare participă în mod direct[33]. Senzația vizuală pe care o trăiește individul este aceea de a fi smuls din realitatea ordinară și transportat într-o lume fantastică care se recompune fără încetare sub privirile și la dorințele lui.

Trecând însă de la stadiul de joc, experiența *second life* a ajuns să semnifice în zilele noastre un mod cotidian al individului de a fi imersat în galaxia unui univers artificial creat în funcție de preferințele și fantasmele sale[34]. În cadrul lumii virtuale fiecare individ poate să opteze pentru o identitate care crede că îl reprezintă, identitate reflectată în figura avatarului interpus între individ și ceilalți și care îi oferă șansa internautului să trăiască în plan imaginar experiențe pe care, în viața reală, ar fi imposibil să le aibă deoarece ar fi impiedicat de condiția socială, situația familială, statutul profesional[35] sau de diferite rezerve etice sau morale.

În inventarea propriei identități virtuale, internautul își negociază înfățișarea fizică, decide în același timp asupra statutului profesional sau familial, dar se pronunță și în ceea ce privește locația virtuală în care vrea să trăiască, cyberprietenii cu care vrea să comunice sau locurile fictive pe care vrea să le viziteze. Rezultă de aici că viața socială inaugurată de internaut în cadrul realității virtuale de tipul *second life* diferă în mod radical de cea reală. În plus față de acestea, ascuns în spatele avatarului, utilizatorul își permite experiențe de viață insolite care nu s-ar putea consuma în planul vieții reale, experiențe care, cu toate că antrenează o transgresare a normelor etice, nu îl incriminează pe utilizator.

être aussi varié que la vie réelle, à la dupliquer en permettant à ses fastes d'être aisément accesibles".

[33] Rémy Potier, „Au risque du virtuel?", pp. 150-151.

[34] Nicole Aubert, „Les nouvelles quêtes d'éternité", în: *Études*, 2 (2008), tome 408, p. 206, accesibil on-line la adresa https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-2-page-197.htm.

[35] Vezi Marie Boëton, „Un seconde vie sur «Seconde Life»", în: *Études*, 9 (2008), p. 235, studiu accesibil on-line la adresa https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-9-page-231.htm--.

De aici se poate desprinde faptul că, prin plaja mare de posibilități prin intermediul cărora internautul se poate inventa și metamorfoza constant, cyberspațiul îl face pe internaut să trăiască cu sentimentul că „are «viața adevărată» la degetul mic”[36], cu alte cuvinte că deține controlul asupra acestui tip de existență. În același sens, opinia unui autor, conform căreia experiența jocului *second life* trezește în internaut un instinct demiurgic, se poate extinde fără rezerve la întreg mediul virtual[37]. Întrucât nu poate să facă abstracție de corpul uman ca principiu vizibil identitar al fiecărei persoane, mediul virtual avansează, conform lui Le Breton, o nouă perspectivă a corpului *incorporal*[38], a corpului dematerializat[39] până la dezintegrare[40].

S-au spus multe despre statutul corpului uman în spațiul virtual. Încercăm însă să sintetizăm în rândurile care urmează câteva dintre opiniile care ni se par mai importante. Conform lui David Le Breton, asistăm în spațiul virtual la o tentație de eliberare a corpului de proprietățile sale carnale, de tot ceea ce îl transformă într-un obstacol și îl face să fie inutil: nevoia de hrană, îngrijirea lui, neputințele lui etc[41]. Această tendință se sprijină pe convingerea unora dintre internauți care susțin că, în lumea tehnologiei informației, corpul este o realitate depășită. De aceea dispariția corpului carnal ar favoriza emergența unei noi umanități glorioase, angelice, care nu s-ar mai împiedica de corp. Opinia lui David Le Breton legat de aceste aspecte este aceea că în cultura tehnoștiinței și a spațiului virtual se continuă tradiția disprețului față de corp[42], promovându-se un

[36] David Le Breton, „Vers la fin du corps...”, p. 496.

[37] Marie Boëton, „Un seconde vie sur «Seconde Life»”, p. 234.

[38] David Le Breton, „Vers la fin du corps...”, p. 496

[39] Rémy Potier, „Au risque du virtuel?”, p. 156.

[40] *Cf.* Cristina Posircaru, „Corpul nostru cel de toate zilele. Virtualizarea trupului în societatea contemporană”, în: *Cultura*, 365 (2012), articol accesibil în variantă on-line la adresa de internet http://revistacultura.ro/nou/2012/03/corpul-nostru-cel-de-toate-zilele-virtualizarea-trupului-in-societatea-contemporana/.

[41] David Le Breton, „Le sexualité en absence du corps de l’autre: le cybersexualité”, în: *Champs psychosomatique*, 3 (2006), p. 21, https://www.cairn.info/revue-champ-psychosomatique-2006-3-page-21.htm.

[42] David Le Breton, *Antropologia corpului...*, (ediția a 5-a), p. 422.

dualism antropologic concret care separă pe om de corpul său. Lăsând internauților impresia că în realitatea virtuală ei pot să aibă parte de experiențe senzoriale în absența corpului biologic, comunicarea pe internet accentuează în ochii utilizatorilor opoziția radicală dintre corpul perisabil și mintea inalterabilă.

Pe de altă parte, concepția despre corp pe care o întâlnim în realitatea virtuală prezintă foarte multe similitudini, după David Le Breton, cu o concepție religioasă gnostică[43]. Atât gnosticismul cât și realitatea virtuală manifestă o ură față de corpul carnal. Chiar dacă sociologul francez nu amintește cu numele, am putea să vedem în corpul cyberspațiului un fel de manifestare dochestistă sau gnostică mediată sau realizată tehnologic. Cu alte cuvinte, lumea spațiului virtual reține din profunzimea ontologică a corpului doar forma exterioară a acestuia, imaginea lui, aparența acesteia. Cu toate acestea, conchide D. Le Breton, corpul imaterializat din cyberspațiu nu este decât o utopie pentru internauți, o lume care ar vrea să îi elibereze pe unii oameni de blestemul corpului de carne. Ironia sorții face însă ca dorința celor care speră la dispariția corpului în mediul virtual să se lovească de încăpățânarea și fizica corpului[44].

Cunoscut exeget al imaginii și al imaginarului, filosoful francez Jean-Jacques Wunenburger analizează și el impactul pe care mediul virtual îl are asupra omului postmodern și în mod aparte asupra felului în care este perceput corpul uman în urma branșării lui în rețeaua virtuală. Într-un studiu intitulat „Arhipelagul imaginar al corpului virtual" teza susținută de autor este aceea că „disociind corpul și experiența, suspendând raportul cu lumea și transformându-l în raport de date, virtualul legitimează în ochii multor internauți (...) opoziția radicală dintre spirite și corpuri, ducând la o fantasmă a atotputerniciei spiritului"[45]. Așa cum putem să constatăm, linia de interpretare a lui Wunenburger cu

[43] David Le Breton, „Vers la fin du corps...", p. 491; David Le Breton, *Adieu au corps…*, pp. 138-150.

[44] David Le Breton, „Vers la fin du corps...", pp. 506-507.

[45] Jean-Jacques Wunenburger, „L'archipel imaginaire du corps virtuel", în: Claude Fintz (ed.), *Du corps virtuel...à la realité du corps*, Tome 1, coll. *Nouvelles Études Anthropologiques*, L'Harmattan, Paris, 2002, pp. 223-227.

privire la raportul dintre lumea virtuală și corp este aceeași ca a lui David Le Breton. Amândoi autorii vorbesc de un dualism corp-spirit pe care îl instituie realitatea virtuală.

Perspectiva interesantă și provocatoare în care Nicole Aubert interpretează relația dintre mediul virtual și corpul uman merită a fi, de asemenea, amintită. Pornind de la premiza că „aspirația spre nemurire este la fel de veche precum omenirea", și, prin urmare, la fel de evidentă în epoca noastră ca în alte perioade istorice, autoarea își propune să prezinte noile forme de căutare ale eternității în societatea noastră postmodernă. După ce descrie mai întâi procesul de secularizare prin care trece în postmodernitate ideea de eternitate sau nemurire, dar și aceea de căutare a transcendenței, precum și noua resemnificare a acestora în cadrul „religiilor seculare" (o expresie care îi aparține lui Raymond Aron) reprezentate de socialism și liberalism, iar apoi falimentul acestora în a mai furniza vreun sens omului postmodern, Nicole Aubert amintește trei direcții care surprind căutarea eternității astăzi. Evident, trebuie amintit – așa cum autoarea însăși insistă asupra acestui fapt – că este vorba de o căutare a eternității în planul nostru temporal, intramundan, aici și acum, iar nu într-un orizont al viitorului. Toate aceste direcții au în centru preocuparea sau grija excesivă față de corp. Mai exact, ideea susținută de N. Aubert este aceea că în postmodernitate omul a proiectat eternitatea și căutarea acesteia asupra și prin intermediul corpului său. Această realitate se desprinde, pe de o parte, din progresele care sunt înregistrate în zona biomedicinei și care urmăresc asigurarea unei imortalități a trupului. Pe de altă parte, și în acest punct autoarea se raliază analizelor lui D. Le Breton, ideea unui corp performant, capabil de depășirea limitelor sale biologice, reprezintă la rândul ei o mutație sau o resemnificare a tendinței de căutarea a transcendenței și a eternității, de astă dată, prin corp.

Cea de-a treia formă de căutare a eternității în contemporaneitate, cea care ne interesează în cazul de față, este reprezentată de ideea depășirii corpului biologic în spațiul virtual al internetului. După N. Aubert avem de a face, în ceea ce privește soarta eliberării trupului în mediul virtual, cu o nouă formă de căutare a imorta-

lităţii/eternităţii sau mai degrabă cu o căutare a *a-mortalităţii*. N. Aubert dă în acest sens drept exemplu, preluându-l de la David Le Breton[46], cazul membrilor comunităţii pseudo-religioase a extropienilor care vor să atingă nemurirea sau imortalitatea prin transferarea conştiinţei lor în reţeaua informatică, până când tehnica va găsi metode de a prelungi existenţa trupului biologic la nesfârşit prin clonare sau alte mijloace[47].

8.4. Concluzii

Pe fondul fenomenului de hipertehnologizare a societăţii contemporane, dezvoltările fără precedent din domeniul bioemedical pun tot mai tare sub semnul întrebării aspectele imuabile ale corporalităţii umane şi împing tot mai departe limitele acesteia. Cu alte cuvinte, prin aplicarea reuşitelor tehnologice în planul ştiinţei medicale, s-a reuşit astăzi nu numai să se corecteze unele malformaţii genetice, să se repare disfuncţii ale organelor afectate sau să se depăşească unele handicapuri de natură fizică, ci în egală măsură să se îmbunătăţească unele funcţii ale corpului uman.

În acelaşi timp, există, pentru unii autori, convingerea că în viitorul apropiat prin tehnologia biomedicală corpul biologic va fi încetul cu încetul înlocuit de corpul protetic sau corpul tehnologic. Din această perspectivă, aceste dezvoltări din ştiinţa medicală contemporană au alimentat ideea unui nou ideal de corporalitate – cybercorpul – asociat unui nou tip antropologic – cyborgul –, ambele revendicate de mişcări precum feminismul sau filosofia transumanistă.

Dacă pentru o autoare feministă precum Donna Haraway, condiţia de cyborg reprezintă o soluţie-revanşă la toate problemele de gen sau de rasă cauzate de dualismul filosofic occidental, pentru partizanii transumanismului cybercorpul sau corpul protetic este corpul viitorului care scapă îmbătrânirii şi morţii.

[46] David Le Breton, *Adieu au corps…*, pp. 212-213.

[47] Vezi Nicole Aubert, „Les nouvelles quêtes d'éternité", în: *Ésprit*, 2 (2008), pp. 197-207, studiu accesibil on-line la adresa https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-2-page-197.htm.

Transumanismul promite depășirea sau sfârșitul corpului uman biologic și anunță posibilitatea omului de a trăi într-un corp care funcționează pe principii tehnologice.

Pe de altă parte, mediul virtual sau internetul avansează la rândul lui problema sfârșitului corpului biologic ocultat din ce în ce mai tare de imagine sau trecând în spatele acesteia. După unii autori, internetul inaugurează era corpului *incorporal*, a corpului dematerializat până la dezintegrare, a corpului avatar. În fond, în lumea virtuală întrezărim o formă de gnosticism contemporan, realizat prin mijloace tehnologice, deoarece promovează disprețul față de trupul carnal și de tot ceea ce-l transformă de cele mai multe ori în viața reală într-un ostacol al individului: hrana, nevoia de a-l îngriji, incapacitatea sau boala etc. Inserat însă în mediul virtual utilizatorul trăiește cu impresia unei eliberări de corpul său biologic. Prin intermediul internetului în fața utilizatorului se deschide, după unii autori, realitatea magică a unei corporalități incorporale, a unei tinereți fără bătrânețe, a unei corporalități glorioase, angelice. Corpul virtual arată dorința omului contemporan de căutare a imortalității sau de *a*-mortalității.

PARTEA A II-A

ELEMENTE PENTRU O TEOLOGIE A TRUPULUI ÎN TRADIȚIA ȘI SPIRITUALITATEA RĂSĂRITEANĂ

1. TRUPUL UMAN ÎN PROIECTUL ANTROPOLOGIC ORIGINAR ȘI ÎN CADRELE LUMII CĂZUTE

1.1. Omul – „după chipul" lui Dumnezeu: suflet și trup. O antropologie holistă

DEFINIREA OMULUI CA FIINȚĂ CREATĂ „după chipul" lui Dumnezeu (*imago Dei*, *cf.* Fac 1, 26-27) constituie fundamentul prin excelență pe care se întemeiază întreaga antropologie creștină răsăriteană[1]. Această definiție reprezintă punctul de plecare al tuturor considerațiilor revelate/teologice despre taina omului, deoarece această înțelegere a ființei raționale precizează în mod lămurit care este sensul vieții omului și trasează, totodată, traiectoria pe care acesta trebuie să o urmeze de-a lungul vieții pentru a-și împlini destinul său ontologic.

Din punct de vedere teologic, expresia „după chipul" lui Dumnezeu ce stă la baza definirii scripturistice a făpturii umane acoperă o plajă largă de conotații privitoare la ce anume reprezintă în realitate omul[2]. Literatura patristică și teologică consemnează din această perspectivă o bogăție covârșitoare a interpretărilor despre natura și destinul făpturii umane. Fără a epuiza vreodată misterul persoanei create de Dumnezeu, reflecțiile Părinților Bisericii pun în lumină un aspect sau altul a ceea ce ei consideră

[1] *Cf.* Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, coll. *Biblioteca Teologică*, seria *Teologi Ortodocși Străini*, traducere din franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 64.

[2] Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, Cerf, Paris, ^{4}2008, pp. 110-111 (în română: *Tradiția mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba franceză de Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, București, 1998).

că presupune realitatea creării omului „după chipul" lui Dumnezeu. De aceea, așa cum subliniază cu insistență teologul Paul Evdokimov, conștienți în mod clar de apofatismul ființei umane, la autorii patristici nu vom găsi dezvoltat niciun sistem antropologic complet, exhaustiv[3]. Există, deci, un mister al omului care scapă într-o anumită măsură încercării rațiunii umane de a gândi și de a spune totul despre făptura umană.

Pentru întreaga tradiție patristică, caracterul iconic al omului de a fi zidit „după chipul" lui Dumnezeu se referă la înzestrarea acestuia cu însușiri speciale care îl apropie pe om de Creatorul său, caracteristici ce îl disting pe om de celelalte ființe create și îl așează într-o relație aparte, personală, vie, necesară, cu Dumnezeu. În marea lor majoritate, tâlcuirile patristice au văzut în expresia biblică „după chipul" lui Dumnezeu însușiri ce vizează mai mult partea spirituală din om[4]. Astfel, „după chipul" îl prezintă pe om ca fiind o ființă dotată cu rațiune asemenea Creatorului Său, însușire ce îi permite lui Adam să dea nume în rai tuturor ființelor create de Dumnezeu (Fac 2, 15), adică să își exercite misiunea sa de preot sau de sacerdot al creației. Pe lângă facultatea rațională, Părinții Bisericii au identificat „după chipul" cu capacitatea omului de a fi o ființă conștientă de sine, de Dumnezeu și de ceilalți. Apoi, libertatea persoanei era pentru tâlcuitorii patristici un alt atribut și o dovadă clară că omul este purtătorul *icoanei* sau al chipului divin.

Evident, astfel de definiții, ce scot în evidență parcă mai mult latura spirituală a chipului lui Dumnezeu în om, pot fi mai bine înțelese în contextul în care au fost formulate de către autorii patristici, și anume ca măsuri de precauție ale Părinților față de eventualele derapaje doctrinare venite din partea ereticilor, și la care erau expuși unii creștini în perioada primară a transmiterii și concretizării credinței în cadrul comunităților creștine. Un fragment luat din Sfântul Ioan Gură de Aur este concludent în acest sens:

---

[3] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 62.

[4] Vezi Ilarion Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, traducere din franceză de Felicia Dumas, Doxologia, Iași, 2014, pp. 104-105.

> Dar la auzul acestor cuvinte se năpustesc alți eretici, care pângăresc Dogmele Bisericii și zic: *Iată, a spus «după chipul nostru»*. Și vor să spună că Dumnezeu are chip de om. Dar cea mai mare nebunie este să cobori la chip omenesc pe Cel fără de formă, neschimbător și să dai Celui fără de trup forme și mădulare[5].

Cu toate acestea, așa cum remarcă teologul ortodox grec Panayotis Nellas, unii dintre Părinții Bisericii, conjugând dimensiunea hristologică a antropologiei pauline, dezvoltată de Apostolul neamurilor în epistola către Coloseni 1, 15-18, cu tema referatului scripturistic al creării omului „după chipul" lui Dumnezeu (Gen 1, 26-27), au arătat că Hristos Întrupat este „după chipul", adică modelul arhetipal după care omul a fost adus la existență de către Dumnezeu[6]. Considerăm că aceste profunde reflecții ale autorilor patristici asupra dimensiunii hristologice a chipului lui Dumnezeu în om sunt de mare importanță din punctul de vedere al antropologiei creștine, întrucât subliniază adevărul că omul în integralitatea și, respectiv, *dualitatea* ființei sale – suflet și trup – este zidit „după chipul" lui Dumnezeu.

Această învățătură este, în fond, în vădită consonanță cu concepția antropologică holistă a Vechiului Testament[7], care depășind dualismele și separațiile specifice gândirii clasice grecești și – mai aproape de noi – carteziene, postulează unitatea și singularitatea persoanei create[8], de ființă spirituală în trup[9]. Mai mult decât atât, accentuarea faptului că și trupul omului sau condiția corporală a acestuia este parte constitutivă sau reflex al chipului lui Dumnezeu în om are, din punct de vedere teologic, așa cum vom vedea

---

[5] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XVIII, 3, p. 101.

[6] Panayotis Nellas, *Omul – animal* îndumnezeit. *Pentru o antropologie ortodoxă*, coll. *Dogmatica*, studiu introductiv și traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1994, pp. 7-23.

[7] Athanase Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, ediția a 2-a, Editura Sophia, București, 2004, pp. 130-133.

[8] Pentru mai multe detalii vezi Ioan Chirilă, „Elemente de antropologie biblică: persoană/subiect, sine și suflet", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Ortodoxa*, 1 (2009), pp. 49-64.

[9] Vezi comentariul lui Kallistos Ware, „«Ajutorul și dușmanul meu»: trupul în creștinismul grec", în: Sarah Coakley (ed.), *Religia și Trupul*..., pp. 102-103.

pe parcursul demersului nostru, nenumărate implicații în viața morală și duhovnicească a fiecărui creștin.

Vechiul Testament utilizează termenul *basar* pentru a exprima natura sau dimensiunea fizică a ființei create de Dumnezeu din țărâna pământului (Fac 2, 7), noțiune care se poate traduce deopotrivă prin *trup* sau *carne*[10]. Ceea ce diferențiază însă înțelegerea noțiunii de *trup* în gândirea antropologică ebraică de concepțiile dualismului grec sau ale cartezianismului modern este faptul că în viziunea biblică termenul *trup* nu este perceput ca ceva distinct sau separat de sufletul omului[11]. El desemnează, potrivit lui Paul Evdokimov, „ansamblul, complexul: trupul viu. Omul, iese din mâinile lui Dumnezeu «suflet viu», el nu *are* un suflet ci *este* un suflet, el *este* trup; este *psychè*, *nefeș*”[12]. Așadar, așa cum putem să deducem din referatul biblic, care îl descrie pe om ca fiind *suflet viu* sau *trup însuflețit*, trupul este integrat, încă de la începutul aducerii sale la existență de către Dumnezeu, în viața spirituală a omului.

În paginile Noului Testament, și cu precădere în epistolele pauline, vom întâlni două noțiuni pentru a se indica natura fizică a existenței omului. Pe de o parte avem termenul *soma* (trup), iar pe de alta îl găsim utilizat pe cel de *sarx* (carne). În scrisul teologic paulin noțiunea de trup (*soma*) păstrează același înțeles ca în gândirea ebraică[13]. Trupul ca realitate biologică a omului exprimă adesea persoana în ansamblul ei, suflet și trup dimpreună, așadar subliniază unitatea acesteia. Spre deosebire însă de filosofia platonică, în care trupul era depreciat și perceput ca reprezentând o închisoare pentru suflet, Apostolul Pavel vorbește

---

[10] Xavier Leon-Dufour , „Corps”, în: Xavier Leon-Dufour (dir.). *Vocabulaire de théologie biblique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1970, p. 210. A se vedea și Athanase Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, p. 131.

[11] B. O. Banwell, „Trup”, în: J. D. Douglas (ed.), *Dicționar Biblic*, traducere de Livius Percy și John Tipei, Editura Cartea Creștină, Oradea, ^{4}2008, p. 1315.

[12] Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, cu o prefață de Olivier Clément, traducere din franceză de Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, București, ^{2}2004, p. 47.

[13] B. O. Banwell, „Trup”, p. 1315.

de demnitatea trupului[14], de faptul că trupul (*to soma*) este templu al Duhului Sfânt (1 Co 6, 19). Cât privește noțiunea de *sarx* (carne), aplicată trupului omenesc, aceasta, asemenea celei de *soma*, are în vedere natura fizică a omului. Dar, Apostolul Pavel îi rezervă acesteia în reflecția lui teologică un sens eminamente moral, punând-o în legătură cu realitatea păcatului[15]. Atunci când o folosește, Apostolul Pavel are în vedere prin aceasta caracterul perisabil al omului, viața lui păcătoasă[16], condiția căzută a omului (Rm 6, 19; 7, 5; 7, 18). El precizează de asemenea că atunci când păcatul domină în viața omului acesta devine carnal (*sarkikos*, Rm 7, 14). Pavel vorbește chiar de o viețuire a omului după trupul de carne (Rm 8, 13), adică acel trup care nu mai păstrează nicio legătură cu duhul (*pnevma*) lui Dumnezeu din om (Rm 8, 5) și care dorește doar cele ce țin strict de biologic. Astfel, din cauza faptului că acest trup este dominat de legea păcatului și a morții, nu întâmplător Apostolul Pavel utilizează mai degrabă în loc de trup (*soma*) noțiunea de carne (*sarx*). În orice caz, învățătura Sfântului Apostol Pavel despre trupul de carne al omului căzut este de mare importanță din perspectivă teologică și mai ales antropologică și soteriologică, întrucât, așa cum evidențiază același ilustru apostol, atunci când S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu a îmbrăcat condiția trupului de carne al omului, adică a luat perisabilitatea, afectele acesteia, condiția umană cu toate urmările de pe urma păcatului, neluând însă și păcatul (Rm 8, 3; Col 1, 22; 2, 11)[17]. Așadar, Fiul lui Dumnezeu a îmbrăcat trupul de carne, a asumat natura umană căzută tocmai pentru a-i reda omului posibilitatea de a se îndumnezei, iar trupului demnitatea de a fi templu al Duhului Sfânt, adică trup duhovnicesc.

Întorcându-ne însă la caracterul holist al antropologiei creștine, reținem ideea că latura trupească sau corporală a omului face parte astfel din însăși identitatea sa de ființă sau persoană creată

[14] Xavier Leon-Dufour , „Corps", p. 211.

[15] Gheorghe Popa, *Introducere în Teologia Morală. Principii și concepte generale*, Editura Trimitas, Iași, 2003, p. 37.

[16] Xavier Leon-Dufour , „Corps", p. 211.

[17] Xavier Leon-Dufour , „Corps", p. 212.

de Dumnezeu. Omul este sau apare în creație de la începutul zidirii sale ca o *ființă întrupată*. El este suflet, spirit, în aceeași măsură în care este și trup. Dacă există un apofatism ontologic al omului[18], considerăm că acest apofatism cuprinde deopotrivă cele două componente ale sale, sufletul și trupul. Aproape că este imposibil să arătăm cum cele două elemente din care este omul alcătuit coexistă sau subzistă în persoana sa, și totuși când vorbim despre om este imposibil să ignorăm legătura care există între partea sufletească și trupească a acestuia.

Pe de altă parte, din punct de vedere teologic și duhovnicesc, este limpede că trupul nostru este, spre deosebire de viziunea medicală modernă, mai mult decât un simplu organism biologic, este mult mai mult decât o realitate și o prezență materială. Teologul francez Jean-Claude Larchet afirmă în această perspectivă:

> Noi simțim că nu suntem doar ființe trupești. Noi simțim bine că trupul nostru nu se reduce doar la însumarea componentelor materiale, dar că acestea sunt structurate și însuflețite (adică, literal, înzestrate cu viață) de un principiu care le este superior, dar că se mai află în noi o putere transcendentă prin care putem începe sau înceta să acționăm, să facem, sau să nu facem, să dăm curs liber unei anumite mișcări a trupului nostru, sau să o oprim, să primim sau nu o anume înclinare, sau să o orientăm într-un sens sau altul...[19]

Astfel, așa cum vom arăta în paginile următoare, organele biologice ale omului sunt dublate de o dimensiune morală și spirituală[20]. Ochii, inima, urechile sau picioarele etc., au pe lângă funcționalitatea lor biologică, fiziologică, un rol major în viața duhovnicească și sacramentală. Ele îndeplinesc și o funcțiune sau au o dimensiune spirituală. Or, acest lucru dovedește clar că

---

[18] O dezvoltare a dimensiunii apofatice a antropologiei ortodoxe găsim la André SCRIMA, *Antropologia apofatică*, ediție îngrijită de Vlad Alexandrescu, Humanitas, București, 2005.

[19] *Cf.* Jean-Claude LARCHET, *Semnificația trupului în Ortodoxie*, traducere de Monahia Antonia, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, p. 10.

[20] „Organele fiziologice simbolizează și întruchipează o dimensiune sau alta a *sufletului (psyhe)*" – Olivier CLÉMENT, *Trupul morții și al slavei*..., p. 8.

trupul omului este ceva mai mult decât simplă materialitate. În concepția creștină răsăriteană trupul este deci parte a dimensiunii personale a omului. De aceea, Olivier Clément susține că trupul

> nu este doar un obiect al acestei lumi, ci, fundamental, *cineva*, manifestarea, limbajul unei persoane. Este suflarea care poartă gândirea, e înaintarea și popasul care structurează timpul și spațiul. Este cel prin care sunt mereu gata să acționez (nici un savant nu poate explica, de ce, dacă vreau, pot să-mi ridic brațul, să fac un pas înainte sau înapoi). Este cel prin care mă ofer privirii celuilalt. El trimite la întreaga existență a omului. Experiența trupului mi se dezvăluie ca ceva ce coincide nemijlocit cu prezența mea. Trupul meu nu este un lucru, nici instrument, ci *eu* în lume, *eu* pentru ceilalți[21].

Prin urmare, persoana nu poate să fie gândită în absența trupului său, deoarece trupul este cel care manifestă persoana ca unicitate, prin trup persoana fiecăruia activează în lume, își revelează prezența sa în fața celorlalți.

Pe de altă parte, din punctul de vedere al vieții morale și spirituale, alături de suflet, trupul participă la creșterea sau înaintarea omului spre Dumnezeu. În creștinismul răsăritean nu există progres spiritual uman în absența trupului, chiar și atunci când s-ar parea că prezența acestuia este total ignorată sau desconsiderată (a se vedea cazul sfinților stâlpnici care nesocoteau nevoile firești ale trupului). Trupul este întotdeauna părtaș înălțărilor sau căderilor, respectiv luminilor sau umbrelor sufletului. Din această perspectivă, literatura filocalică, pe baza experienței părinților pustiei, a surprins în mod exemplar rolul și rostul trupului în ceea ce privește procesul de desăvârșire al omului. Așa cum vom vedea, cu precădere, în capitolele dedicate analizei trupului în viața ascetică, acesta este când ajutorul sau prietenul omului, când adversarul sau dușmanul acestuia (comparația îi aparține Sf. Ioan Scărarul).

Religie a Întrupării prin excelență, creștinismul atribuie trupului o valoare morală inestimabilă. Însuși Domnul Hristos a luat trupul nostru pământesc, pe care prin jertfa Sa de pe cruce l-a

---

[21] Olivier CLÉMENT, *Trupul morții și al slavei*..., p. 8.

înviat, îndumnezeindu-l și spiritualizându-l. În trupul înviat și spiritualizat al lui Hristos avem astfel certitudinea că și trupurile noastre sunt destinate înduhovnicirii și îndumnezeirii. De aceea, față de acest dar pe care ni-l încredințează Domnul Hristos noi suntem direct responsabili. În fond, grija față de mântuirea noastră include și grija față de trupul nostru și față de modul în care, sau atitudinea cu care, ne raportăm față de el. Ne mântuim nu înafara trupului, ci prin și cu el, prin înduhovnicirea lui și sfințirea lui prin harul revărsat în Sfintele Taine.

1.2. Condiția trupească a omului, suport al vieții sale morale și spirituale

Sinteză a lumii spirituale și materiale, unificând în persoana sa cerul și pământul, conform referatului creației din cartea *Facerea*, ființa umană este adusă de la început la existență de către Dumnezeu ca o făptură spirituală întrupată[22]. „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie" (Fac 2, 7). Dacă omul încoronează întreaga creație văzută și deține o poziție specială, nobilă, unică, în cadrul acesteia – distingându-se astfel de restul creaturilor vii și față de natura materială –, acest lucru se datorează tocmai constituției sale dihotomice, alcătuirii sale cu totul deosebite, adică modului și actului special prin care Dumnezeu inserează sufletul în trupul creat din țărână, și în urma căruia omul devine o existență vie, personală[23], adică „suflet viu"[24].

În omiliile sale la cartea *Facerea*, Sfântul Ioan Gură de Aur tâlcuiește această scurtă definiție dată de Sfânta Scriptură ființei umane și spune că prin expresia „suflet viu" trebuie să înțelegem

[22] Vezi Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 266.

[23] Dumitru Radu (coord.), Îndrumări *misionare*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 177-178.

[24] „Omul a ieșit din mâinile lui Dumnezeu «suflet viu», el nu are suflet, ci *este* suflet, el *este* corp, este ψυχή, *nefeș*. Dacă sufletul dispare, atunci nu rămâne un trup, ci numai țărâna pământului, căci «țărâna se întoarce în țărână»" – *cf.* Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 69.

în fapt sufletul „lucrător, care are, prin lucrările lui, în slujba sa mădularele trupului, care urmează voinței lui”[25].

În ciuda alcătuirii sale dihotomice sau poate tocmai de aceea, omul intră în creație ca o ființă unitară, iar această unitate și unicitate a ființei umane își au fundamentul în unitatea chipului lui Dumnezeu în om care, potrivit părintelui Dumitru Popescu, „îmbrățișează atât sufletul cât și trupul” acestuia[26]. Această constituție particulară a omului, de suflet întrupat, îl plasează, așadar, pe acesta de la început la întretăierea a două lumi sau a două universuri diferite ca substanță, dar care, cu toate acestea, sunt admirabil și inefabil unite în persoana omului.

După părintele John Meyendorff, „natura dublă a omului nu este doar o juxtapunere statică a două elemente eterogene, trupul muritor și sufletul nemuritor: ea reflectă o funcție dinamică a omului ca intermediar între Dumnezeu și creație”[27]. O idee similară a fost exprimată și de teologul Dan-Ilie Ciobotea, actualul Patriarh Daniel, care susține că pe dubla alcătuire a firii umane se fundamentează „suportul ontologic” al vocației mediatoare, unificatoare a omului, vocație surprinsă și de raportul dintre chip și Arhetip și caracterizată de tensiunea dintre chip și asemănare[28].

---

[25] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XII, 5, p. 145.

[26] Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 168. După teologul francez ortodox Jean-Claude Larchet, atunci când abordează problema omului creat din suflet și trup, Părinții Bisericii accentuează „unitatea indisociabilă” a celor două componente ale firii umane, omul fiind caracterizat când prin trup când prin suflet. În acest sens, patrologul francez îl citează pe Sf. Irineu care spune că: „Trupul modelat, el singur, nu este omul desăvârșit; el nu este decât trup al omului, deci parte a lui. Sufletul, el singur, nu reprezintă nici el mai mult omul; el nu este decât suflet al omului, deci o parte a lui” – *cf.* Jean-Claude Larchet, *Semnificația trupului în Ortodoxie*, p. 19.

[27] John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, coll. *Biblioteca Teologică*, seria *Teologi Ortodocși Străini*, traducere din engleză de Alexandru I. Stan, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 189.

[28] Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, p. 127. Cartea de față reprezintă editarea tezei de

Legat de aceeași chestiune a vocației mediatoare și unificatoare a omului, Părintele Stăniloae, interpretând reflecțiile teologice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul cu privire la facerea omului, sugerează că există un dublu scop al creării omului ca ființă dihotomică. El evidențiază, pe de o parte, că omul a fost compus din suflet și trup pentru ca acesta prin sufletul său să-l apropie pe Dumnezeu de trupul său, pentru a realiza astfel unirea deplină cu El. Pe de altă parte, dat fiind faptul că are o dublă alcătuire, ființa umană este capabilă să extindă, să împărtășească și semenilor săi – prin trupul său – iubirea pe care o primește de la Dumnezeu, extinzând în consecință puterea lui Dumnezeu asupra întregii creații[29]. Putem deduce din cele prezentate de teologul român că vocația unificatoare a omului, desprinsă din dubla alcătuire a ființei sale, se desfășoară atât pe verticală, atunci când omul unește întreaga creație cu Dumnezeu, cât și pe orizontală, atunci când persoana împărtășește iubirea pe care primește la Dumnezeu și semenilor săi, oamenii unindu-se între ei prin legătura acestei iubiri divine.

Unicitatea pe care omul o deține în cadrul creației văzute – aceea de a îngemăna în ființa sa unică suflul divin și materia lumii „organizată teologic”[30], într-o entitate personală desăvârșită[31] –

---

doctorat a autorului, teză susținută inițial la Strasbourg în anul 1978, apoi a fost restructurată și condensată, fiind susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București în anul 1980 (vezi prefața cărții).

[29] Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 24.

[30] *Cf.* Panayotis Nellas, „Théologie de l'image”, în: *Contacts*, 25 (1973), p. 266. După teologul grec, omul „a fost prima forță biologică – evident cea mai înaltă ce se află pe pământ în ziua a șasea a creației – care a fost ridicată prin suflul Duhului la viața spirituală, adică într-adevăr la viața teocentrică. Materia creată, «țărâna», a fost astfel pentru prima oară organizată teologic. Creația materială dobândește o formă și o structură după chipul lui Dumnezeu. Viața devine pe pământ conștientă și personală”.

[31] Sfântul Maxim Mărturisitorul în lucrarea sa *Ambigua* a vorbit despre faptul că trupul și sufletul formează în om o natură compusă, o singură specie sau o specie comună. Arătând complementaritatea dintre cele două componente ale ființei umane, precum și imposibilitatea de a le privi separat în om, Sf. Maxim susține ideea unei uniri ipostatice desăvârșite a celor două elemente în persoana umană. Vezi Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului*

conferă ființei umane, potrivit aceluiași părinte Dumitru Stăniloae, o demnitate și o valoare inestimabile[32].

Această însemnătate aparte de care se bucură omul în raport cu restul creaturilor, splendoarea și supremația lui față de toate ființele vizibile[33], rezultă atât din faptul că acesta este o făptură care prin sufletul său este înrudită cu Dumnezeu, fiind înzestrată cu acele calități care îl ridică la înălțimea vieții divine după har, cât și din maniera personală, din grija deosebită și atentă cu care Dumnezeu a alcătuit trupul omului din pământ. În timp ce trupurile celorlalte viețuitoare au primit existență în urma poruncii lui Dumnezeu, „să fie", modul în care a fost plăsmuit trupul omului evidențiază implicarea și angajarea mult mai personală și mai intimă a Creatorului față de făptura umană care este destinată să Îi semene[34]. Creându-l pe om, afirmă părintele Dumitru Stăniloae, „Dumnezeu intervine cu o lucrare deosebită în formarea trupului lui din pământ. Aceasta arată că în mod nevăzut trupul lui Adam era organizat prin lucrarea lui Dumnezeu ca trup personal, deosebit de felul în care se constituiau, ca grămadă, prin voia lui Dumnezeu, trupurile vii ale celorlalte specii. Dar acest trup personal al omului nu putea să nu aibă în el ceea ce e propriu omului, adică sufletul rațional formator al lui"[35].

Maxim Mărturisitorul: Microcosmos și mediator, traducere din engleză de Anca Popescu, Ed. Sophia, București, 2005, pp. 115-117.

[32] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 257.

[33] Vezi Irineu Pop Bistrițeanul, *Chipul lui Hristos în viața creștinului*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 24.

[34] „În cuvintele pe care Dumnezeu le-a spus: «Să facem om după chipul și după asemănarea noastră», dumnezeiasca Scriptură a arătat mai întâi vrednicia omului. Pe toate le-a făcut Dumnezeu cu Cuvântul, că pe toate le-a socotit secundare; numai facerea omului, operă veșnică, o socotește vrednică de mâinile Lui" – Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, II, 18, traducere, introducere, note și indice de Dumitru Fecioru, în: *Apologeți de limbă greacă*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 309.

[35] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Vol. 1, coll. *Oikoumene. Mari autori creștini,* ediție îngrijită de Camil Marius Dădârlat, Cristal, București, 1995, p. 172.

Dacă, potrivit interpretărilor patristice la actul creației, adevăratul motiv pentru care Dumnezeu a adus toate lucrurile la existență, și în special omul, este ca acestea să se împărtășească din preaplinul dragostei treimice, atunci această dragoste părintească a Creatorului pentru om se descoperă în mod expres și în prețuirea cu care trupul acestuia, prin acțiunea modelării divine, primește formă și identitate în sânul creației – „atunci, luând (...) țărână din pământ, *a făcut pe om*" (Fac 2, 7). Modul în care este alcătuit trupul omenesc de către Dumnezeu, structura trupului în raport cu cel al celorlalte viețuitoare indică și identitatea sa în sânul creației. Bazându-se pe ținuta dreaptă a trupului omenesc, unii Sfinți Părinți ai Bisericii, precum Sfântul Grigorie de Nyssa, vor afirma că omul este singura viețuitoare care privește „în sus", adică spre Dumnezeu.

Interpretând versetul biblic care prezintă „modelarea" lui Adam din țărâna pământului, Sfântul Vasile cel Mare surprinde următorul paradox în ceea ce îl privește pe om. Episcopul Cezareei Capadociei arată că, deși plăsmuirea părții trupești a omului din țărână este un indiciu al condiției umile[36] a acestuia[37], totuși certitudinea că Dumnezeu „l-a modelat cu propriile mâini", apoi „arta deosebită"[38] de care s-a folosit Creatorul în vederea aducerii omului la existență, dar totodată și „atelierul" divin în care acesta a venit pe lume, ne dovedesc măreția care îi revine ființei umane prin aducerea sa la existență din iubire. Mai mult decât atât, contextul fericit în care a fost zidit omul îl determină pe marele părinte capadocian să constate exclamativ „cu câtă înțelepciune a fost alcătuit trupul meu", adică trupul omului în general. Așa se face că privind noi la această „smerită capodoperă", care a ieșit

[36] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre originea omului*, II, 13, în: *Scrieri dogmatice și exegetice*, traducere din limba greacă de Policarp Pîrvulescu și Dumitru Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 4, S.N., Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2011, p. 328: „Orice ai săvârși pe pământ, fie mare, fie mic, ai la îndemână amintirea condiției tale umile".

[37] O idee similară exprimă și Sfântul Ioan Gură de Aur: „ Și n-a spus [Sf. Scriptură, n.n.] «pământ», ci «țărână», ca și cum ai spunea partea cea mai proastă și mai de mai puțin preț din pământ" – *cf. Omilii la Facere*, XII, 4, p. 143.

[38] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre originea omului*, II, 4, pp. 317-318.

din mâinile Înțeleptului Creator, putem să ajungem la cunoașterea măreției Acestuia[39].

În alt registru, crearea specială a trupului omului din materia lumii deja existentă în cea de-a șasea zi a creației evidențiază, pe de o parte, solidaritatea pe care omul o are cu lumea materială, creată, vizibilă[40]. Olivier Clément notează în acest sens că: „prin trupul său omul participă la lumea materiei și a vieții, sau mai degrabă trupul este înscrierea persoanei în materia universală, structura prin care existența personală personalizează universul"[41]. Pe de altă parte, totala atenție manifestată de Dumnezeu pentru a modela din țărână trupul făpturii umane cu însăși mâinile sale – Fiul și Duhul Sfânt, după Sfântul Irineu al Lyonului – îl prezintă pe om ca fiind în mod evident diferit de lumea materială, mai ales prin aceea că trupul său este însuflețit sau amprentat cu suflarea sau harul Duhului Sfânt. „Țărâna pământului – afirmă un teolog ortodox – a fost frământată și modelată, potrivit expresiilor scripturistice antropomorfice, de mâinile lui Dumnezeu. Aceasta ridică pe om deasupra oricărui alt corp în care există viață"[42]. Însuși faptul că Dumnezeu în calitatea de Creator modelează sau plămădește trupul omului înseamnă, mai mult decât atât, că îl pregătește în mod cu totul deosebit, îi hărăzește acestuia o menire specială, sublimă, îi conferă o particularitate aparte, îi imprimă o raționalitate a lui pentru a deveni *suport, premisă sau purtător al vieții spirituale umane*[43].

După părintele Dumitru Stăniloae, lucrarea divină a creării omului, care a presupus plăsmuirea laturii trupești a lui din țărâna pământului și simultan însuflețirea acesteia de către Dumnezeu, dovedește că omul se bucură de o „poziție specială nu numai față

---

[39] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre originea omului*, I, 2, p. 296.

[40] Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, p. 127.

[41] *Cf.* Olivier Clément, *Întrebări asupra omului*, cuvânt înainte de P. Boris Bobrinskoy, traducere din franceză de Iosif Pop și Ciprian Șpan, Editura Episcopiei Ortodoxe Române Alba-Iulia, 1997, p. 75.

[42] Constantin Callinicos, *The Foundations of Faith. An in-depth explanation of the Eastern Orthodox Creed*, traduction and revision by Rev. George Dimopoulos, Scraton, Christian Orhodox Edition, 1975, p. 66.

[43] Vezi Dumitru Radu (coord.), Îndrumări *misionare*, p. 180, 186.

de natura din care e luat trupul lui, ci și în raport cu Dumnezeu"[44]. Citându-l și comentându-l pe Sfântul Grigorie Teologul, care afirmă că „în calitate de pământ sunt legat de viața de jos; dar fiind și o părticică dumnezeiască, eu port în mine dorința vieții viitoare"[45], teologul român susține că în viața viitoare urcușul omului la Dumnezeu privește atât sufletul cât și trupul lui, adică persoana în integralitatea ei, întrucât și trupul prin faptul că participă la viața sufletului este destinat la rândul lui transfigurării și spiritualizării[46]. Chiar dacă este alcătuit din pământ, trupul omului se deosebește de materia lumii prin aceea că raționalitatea plasticizată a materiei create atinge în trupul biologic al omului cea mai înaltă complexitate[47].

> În general, în faptul că sufletul și trupul alcătuiesc o unică ființă se arată că omul nu e numai material. Trupul lui e materie organizată și înălțată spiritual, străbătută și făcută organism complex al spiritului, iar în spirit sunt toate puterile care organizează și care se manifestă prin trup. (...) Spiritul unit cu trupul îl face pe om un adânc inepuizabil și unic în manifestările lui multiple și un mister insondabil pentru cunoaștere[48].

Având, încă de la început, prezența sufletului în el, trupul omenesc devine o formă de materialitate subiectivizată. Prin acțiunea sau lucrarea sufletului care îl străbate și îl organizează, materialitatea trupului depășește planul biologic și psihochimic specific celorlalte viețuitoare. În acest sens, în virtutea participării sale la viața sufletului, trupul – spune părintele Stăniloae – nu mai poate să fie gândit ca un simplu obiect, ci în calitate de subiect participant[49]. În acest punct, părintele D. Stăniloae dezvoltă în plan teologic unele reflecții asupra calității de subiect a trupului care

---

[44] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 257.

[45] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poemata dogmatica*, VIII, P.G. 37, col. 452, apud. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 257.

[46] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 257, 253.

[47] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 257.

[48] A se vedea Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 2, *coll. Oikoumene. Mari autori creștini*, ediție îngrijită de Camil Marius Dădârlat, Cristal, București, 1995, p. 44

[49] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 252.

îi aparțin gânditorului și filosofului existențialist creștin Gabriel Marcel[50]. Teologul român afirmă că: „În realitatea trupului meu e ceva care transcende ceea s-ar numi materialitatea trupului, și mișcările ei pur automate, ceva ce nu se poate reduce la proprietățile lui materiale"[51].

Trupul este – la rândul lui – parte a persoanei și exprimă persoana[52], omul în integralitatea sa, însă desigur este vorba de trupul unit într-o manieră foarte intimă cu sufletul, încât este foarte greu de făcut o separație clară în ceea ce privește conlucrarea lor în integralitatea ființei umane. Și aceasta deoarece în ființa umană lucrarea sufletului presupune și implică întotdeauna capacitatea trupului de a traduce prin manifestările și gesturile sale – prin *limbajul său* caracteristic – stările și mișcările sufletului. Mișcările și acțiunile sufletului se repercutează asupra trupului și îl ridică pe acesta la un grad mare de spiritualizare. Prin trup, deci, această spiritualizare ce vine din partea sufletului cuprinde și lumea materială în ansamblul ei, încât și ea este atrasă spre o spiritualizare tot mai deplină. Fără existența trupului, orice contact sau orice manifestare a sufletului asupra materiei lumii ar fi cu neputință de realizat.

Dar, la rândul lui, trupul și dorințele pervertite ale acestuia influențează modul de a fi al sufletului trăgându-l spre cele de jos, spre cele efemere, făcându-l rob patimilor. Această înrâurire sau înstăpânire a trupului asupra sufletului este vizibilă mai cu seamă după evenimentul căderii în păcat când unitatea dintre cele două părți componente ale făpturii umane a fost compromisă. Așadar, după cădere, legătura intimă dintre suflet și trup nu dispare, pentru că ea, prin creație, este un dat ontologic al omului[53]. Căderea în păcat transformă unitatea dintre suflet și trup în vrăjmășie între trup și suflet, cel dintâi căutând să subjuge și să deturneze de la ținta lor acțiunile sufletului. De acest adevăr pare să fie convins

---

[50] Vezi Gabriel MARCEL, *Journal M*étaphy*sique*, Gallimard, Paris, 1927, p. 230.

[51] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 252.

[52] Olivier CLÉMENT, *Trupul morții și al slavei*..., p. 8.

[53] Jean-Claude LARCHET, *Semnificația trupului*..., p. 21.

însuși Sfântul Apostol Pavel atunci când afirmă, în epistola adresată galatenilor, că „trupul poftește împotriva duhului" (Gal 5, 17).

Într-o notă în care comentează o reflecție care îi aparține Sfântului Atanasie cel Mare cu privire la consecințele căderii asupra trupurilor oamenilor, părintele Dumitru Stăniloae clarifică și mai mult, într-o exprimare metaforică, raportul și interdependența dintre suflet și trup în om:

> Sufletul nu rămâne gol de poftele trupului și netulburat de chipurile din afară, nici trupul, gol de puterile sufletului. Sufletul și trupul nu trăiesc viața lor în chip alăturat, ci fiecare e plin de toate ale celuilalt. Sufletul se întinde în trup ca o plantă ce-și are rădăcinile ei în fundamentul ceresc și trupul își are rădăcina în suflet. S-ar putea spune că rațiunea sau raționalitatea trupului e implantată ca un schelet inteligibil în suflet și pe baza ei se clădește trupul la naștere și se reclădește la înviere. Aceasta e baza pentru unitatea strânsă dintre suflet și trup[54].

Această unitate indisociabilă a sufletului și a trupului în interiorul persoanei create, unirea lor intimă, apofatică, este subliniată de majoritatea autorilor patristici în interpretărilor lor cu privire la crearea omului din suflet și trup. Patrologul francez ortodox Jean-Claude Larchet explică această învățătură a Părinților Bisericii arătând că, prin afirmarea naturii dihotomice a omului, aceștia au respins atât formele de materialism sau de naturalism, care tindeau să reducă omul la o simplă realitate biologică, iar considerarea sufletului la a fi un epifenomen al trupului, cât și concepțiile spiritualiste, de factură gnostică și neoplatonică sau origenistă[55], care vedeau în trup un semn al condiției căzute a

---

[54] Vezi Dumitru STĂNILOAE, „Nota 40", la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Cuvânt împotriva elinilor", în: *Scrieri. Partea I*, coll. *Părinți* și *Scriitori Bisericești*, Vol. 15, traducere din grecește, introducere și note de D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 40.

[55] „Împotriva lui Origen, Părinții au afirmat că omul este o entitate formată din suflet și trup. La acest punct, concepția biblică a depășit hotărât spiritualismul platonic; în același mod lumea văzută cât și istoria ei au fost recunoscute ca vrednice de mântuire și de răscumpărare. Dacă în sistemul origenist diversitatea fenomenelor vizibile a fost doar o consecință a căderii în

sufletului, un mormânt sau o închisoare, în timp ce despre suflet susțineau că reprezintă adevărata esență a omului[56].

Față de aceste învățături filosofico-religioase pe care Biserica le-a considerat a fi greșite, Părinții Bisericii, pornind de la datele scripturistice, au recunoscut trupului aceeași demnitate ca sufletului. Mai mult decât atât, în crearea concomitentă a trupului și a sufletului de către Dumnezeu, aceștia au văzut unitatea lor de destin, adică faptul că ambelor elemente constituente ale persoanei umane le este deschisă calea îndumnezeirii. Dar, afirmând că trupul se bucură de aceeași demnitate cu sufletul, Părinții Bisericii au căutat să demonstreze și că materia în sine, din care este plămădit sau modelat trupul omenesc, nu este un lucru rău sau vreo sursă a răului[57], așa cum profesau curentele neoplatonice, gnostice sau dualiste – iar în sânul creștinismului primar doctrina origenistă – care postulau o diferență ontologică și axiologică notabilă între suflet și trup. Răul din lume, susțineau teologii patristici, nu își are cauza în materie[58], ci în reaua sau greșita întrebuințare a libertății funciare a omului[59].

În fapt, la sfârșitul celor șase zile ale creației lumii materiale, Sfânta Scriptură consemnează că toate cele aduse la existență de către Creator erau „bune foarte" (Fac 1, 31). Cu alte cuvinte, creația văzută a lui Dumnezeu nu suferea de vreo imperfecțiune

păcat și a firii trupești a omului – un mod «grosier» și deficient de existență a sufletului, singura realitate adevărată și veșnică fiind spirituală și dumnezeiască –, concepția biblică și cea creștină au înțeles universul în totalitatea lui ca «foarte bun»; iar această concepție privește în primul rând omul" – *cf.* John Meyendorff, *Teologia bizantină...*, pp. 188-189.

[56] Jean-Claude Larchet, *Semnificația trupului în Ortodoxie*, pp. 19-20.

[57] Vezi Nicolae Mladin, Orest Bucevschi, Constantin Pavel, Ioan Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. 2, p. 112.

[58] „Pentru a dovedi că trupul nu e rău prin natura sa, că nu e el cauza păcatului și a relelor cari bântue viața omului, întâistătătorii Bisericii s-au străduit – totdeauna cu tact și îndelungă răbdare, nu arareori cu uimitoare adâncime – să arate că materia, lumea material în deobște, nu numai că nu este rea, dar pentru om ea constitue o condiție fundamental a binelui în viața aceasta" – Dumitru I. Belu, „Sfinții Părinți despre trup", în: *Studii Teologice*, IX (1957), nr. 5-6, p. 299.

[59] Sfântul Atanasie cel Mare, „Cuvânt împotriva elinilor", pp. 37-38.

creaturală[60], ci conținea în sine toate premisele necesare susținerii vieții omului pe pământ și înaintării lui spre Dumnezeu. În acest context, trupul omului, luat din pământ și modelat prin grija aparte a Creatorului, nu este prin natura sa un rău în sine și nici unul moral la adresa omului. Însuși faptul că Dumnezeu prelucrează țărâna pământului pentru a-i da formă trupului omenesc dovedește că trupul primește o prețuire deosebită și că este așezat de către Creator ca mediu adecvat al manifestării vieții spirituale în lumea văzută[61].

Rolul trupului de a fi organ slujitor al sufletului și colaborator al acestuia în viața duhovnicească a omului rezultă din însăși calitatea sa de interfață sau intermediar între lumea spirituală a sufletului și lumea materială. Dacă omul ar fi posedat prin creare doar o natură spirituală asemenea îngerilor, atunci acesta nu ar fi putut acționa în mod deplin asupra universului material. De aceea, Dumnezeu a pregătit în mod aparte trupul pentru ca, unit fiind în mod intim cu sufletul, acesta din urmă să își exercite libertatea sa prin intermediul și cu concursul trupului asupra lucrurilor materiale[62].

Porunca dată de Dumnezeu primilor oameni, „umpleți pământul și-l stăpâniți" (Fac 1, 28), presupune și evidențiază, de asemenea, rolul însemnat al trupului în împlinirea acestui mandat încredințat de către Dumnezeu protopărinților noștri și, prin ei, tuturor descendenților lor. În lipsa trupului, oamenii – percepuți ca simple naturi spirituale – nu ar putea înfăptui ceea ce Dumnezeu le încredințează[63]. Abia prin trup se manifestă și se concretizează

---

[60] „Tot ceea ce a fost creat este «foarte bun»: răul nu vine la condiția de creatură, căci ființa sa a fost bună dintru început, iar răul i-a fost străin. Răul nu vine de jos, de la ce este trupesc, ci de sus, de la ce este spiritual. Originea răului o găsim în lumea îngerească, apoi în alegerea spiritului omenesc. Numai în al doilea rând răul pătrunde și se instalează în «fisurile» ființei, sfărâmate în integritatea ei, pervertită în structura sa ierarhică. Aceste premise sunt absolut necesare, ca să putem întemeia personalismul biblic" – *cf.* Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 69.

[61] Irineu Pop Bistrițeanul, *Chipul lui Hristos în viața creștinului*, p. 25.

[62] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 252.

[63] Vezi Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, p. 134.

asupra lumii voința liberă a omului și se probează ascultarea lor de porunca Domnului. „Făcându-l din suflet și trup, Dumnezeu i-a dat omului un rol de stăpânitor peste toate și în toate, inclusiv peste trupul făcut participant la această stăpânire a lui Dumnezeu și unificator al tuturor în Dumnezeu"[64]. La fel se întâmplă și cu alte calități și facultăți ale sufletului omenesc care, dacă omul nu ar avea și o condiție trupească, nu ar putea fi sesizate în lumea noastră, nu ar deveni vizibile în ochii celorlalți. Or, din acest punct de vedere trupul mijlocește sau prelungește în planul materialității trăirile și intențiile sufletului.

„Trupul – definit foarte profund de către actualul patriarh Daniel – este epifania tainei omului. Prin trupul său, omul manifestă plenitudinea persoanei sale"[65]. Trupul exteriorizează, așadar, ceea ce în suflet ia ființă ca intenție, ca gând, ca sentiment. În felul acesta, inteligența, ca aspect sau caracteristică expresă a firii raționale a omului, este adusă la cunoștința celorlalți tot prin intermediul trupului, prin modul în care omul își exprimă gândurile, vorbește sau se comportă față de ceilalți. Sentimentele de iubire față de semeni se întru*(chi)pează* în faptele de într-ajutorare, în vorbele de încurajare sau în disponibilitatea față de interpelarea celuilalt[66]. Trupul este și vehiculul prin care libertatea ca expresie a voinței omului devine manifestă în raport cu ceilalți, cu lumea și chiar în raportul omului cu trupul său.

În general, chipul nostru, expresia feței noastre – probabil elementul care conferă unicitate trupului fiecărei persoane[67] – revelează viața internă a fiecărui om, intensitățile și dinamismul spiritual al sufletului. Probabil nu este o întâmplare faptul că bucuria omului – și mai ales bucuria duhovnicească – „se citește" în primul rând pe chipul nostru care radiază o luminozitate de natură spirituală și care este capabilă de a-i schimba pe ceilalți și

[64] Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 24.

[65] Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, p. 134.

[66] A se vedea Jean-Claude Larchet, *Semnificația trupului în Ortodoxie,* p. 34.

[67] „Chipul – acest loc prin excelență unde natura se face permeabilă persoanei mai întâi prin transparența ochilor" – *cf.* Olivier Clément, *Întrebări asupra omului...*, p. 39.

de a le schimba dispoziția sufletească prin împărtășirea de această bucurie. Însă nu numai bucuria se poate observa pe chipul unui om, ci și alte stări precum tristețea, mânia sau ura etc. Din acest punct de vedere, trupul traduce prin expresia sa și gândurile și intențiile rele ale unei persoane. „Pentru ce te-ai întristat și pentru ce s-a posomorât fața ta?" (Fac 4, 6) – i se adresează Domnul Dumnezeu lui Cain în clipa în care acesta din urmă a fost cuprins de invidie pe fratele său a cărui jertfă a plăcut mai mult lui Dumnezeu.

Din calitatea trupului de a fi părtaș al vieții și activității sufletului rezultă prin urmare valoarea morală a trupului. Prin creație el a primit de la Dumnezeu rolul bine determinat de a susține sufletul în creșterea sa duhovnicească, îmbogățindu-se la rândul lui de roadele acestei creșteri. Cu cât condiția trupului este, spiritual vorbind, într-o stare morală mai bună, cu atât acesta își poate duce la îndeplinire rostul său dat de Dumnezeu. Dar, în special, după căderea în păcat a primei perechi de oameni, suportul trupului în menținerea vieții morale a sufletului s-a diminuat. Puterea sa de a conlucra cu sufletul, de a oferi părții sufletești a omului sprijinul necesar pentru mântuire, a slăbit mult, deseori manifestându-se chiar printr-o inversare a scopului pentru care a fost destinat. Așa se face că, din colaborator și susținător al energiilor sufletului, trupul a devenit un aprig contestatar al lor, un dușman al acestora.

1.3. Inima – centrul unificator al omului

Pornind de la mărturia Sfintei Scripturi, vetero și noutestamentare, creștinismul răsăritean a văzut, așa cum susține și mitropolitul Kallistos Ware[68], în noțiunea de „inimă" (ebr. *leb*, gr. *kardia*) unul din simbolurile cheie, dar și din mijloacele exprese prin care a subliniat unitatea omului de ființă spirituală în trup. Pentru a înțelege mai bine motivul pentru care această unitate a ființei umane a fost și este exprimată în tradiția teologică a răsăritului creștin prin simbolismul inimii, este necesar să facem,

[68] Vezi Kallistos Ware, „«Ajutorul și dușmanul meu»: trupul în creștinismul grec", p. 112.

mai întâi, o incursiune asupra sensurilor acestei noțiuni în paginile Scripturii ambelor Testamente, apoi să arătăm, în mod succint, care sunt semnificațiile inimii în antropologia și spiritualitatea răsăriteană. Considerăm că acest demers este absolut necesar și justificat pentru a pune în evidență caracterul holist al învățăturii antropologice creștine, care îl prezintă pe om ca ființă întrupată.

1.3.1. Semnificațiile inimii în paginile Sfintei Scripturi

Referințele la inimă sunt în cuprinsul Sfintei Scripturi extrem de numeroase. Totuși, la o analiză atentă a ocurențelor termenului în textele Vechiului Testament ajungem ușor la concluzia că avem de-a face cu o noțiune plurivalentă, însă ale cărei sensuri sunt, antropologic privind lucrurile, complementare. Așadar, noțiunea biblică de „inimă" este foarte complexă[69] și este folosită pentru a descrie existența umană în toate dimensiunile sau aspectele ei definitorii[70]. Inima reprezintă, din punct de vedere biblic vechi-testementar, centrul omului. Observația unui exeget al Vechiului Testament este, în acest caz, bine venită și foarte pertinentă:

> Evreul se gândea și vorbea despre om în întregimea sa – cu toate atributele sale fizice, intelectuale și fiziologice, iar inima era concepută ca un centru de conducere a tuturor funcțiilor. (...)

[69] „În Biblie, cuvântul inimă (*lev* sau *levav*, *kardia*) nu desemnează poate mai mult de zece ori organul corporal, în timp ce de o mie de ori e folosită în sens metaforic pentru a desemna sediul diferitelor funcții psihologice. Inima e cea care gândește, care reflectează, face planuri, ia horărâri, își asumă responsabilități. Ea și nu sufletul, joacă rolul central în viața lăuntrică. Sediu al vieții morale, inima e sediul vieții religioase" – *cf.* Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea răsăritului creștin. II. Rugăciunea*, traducere de Ioan Ică Jr, Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 251-252.

[70] Pentru prezentarea semnificațiilor noțiunii de „inimă" în paginile Scripturii Vechiului Testament, informații prețioase am găsit la Helmer Ringgren, „Leb", în: G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry (edited by), *Theological Dictionary of The Old Testament*, Vol. VII, translated german by David E. Green, William B. Eerdmans Publishing Co., 1995, pp. 400-434. Vezi și B. O. Banwell, „Inimă", în: J. D. Douglas (ed.), *Dicționar Biblic*, pp. 573-574. În argumentarea noastră am urmat în linii mari ideilor dezvoltate în cadrul acestor două articole.

> Caracter, personalitate, voință, minte sunt termeni moderni care reflectă ceva din înțelesul «inimii» în sensul în care acest termen este folosit în Biblie[71].

Prin urmare, ne oprim în continuare, pe rând, asupra sensurilor pe care termenul „inimă" le are în Vechiul și, respectiv, Noul Testament. Primul sens – cel mai elementar de altfel și mai rar utilizat – al noțiunii în Vechiul Testament este, firesc, cel biologic. Inima reprezintă în acest sens principalul organ al trupului omenesc și cel a cărui bună funcționare asigură vitalitatea omului – „întărește-ț*i inima* [trupul, n.n] cu o bucată de pâine și apoi vei pleca" (Jud 19, 5).

Un alt sens, strâns legat de cel biologic, este cel psihologic. Inima este în acest caz sediul afectivității ființei umane, aceasta fiind cea care resimte, de pildă, atât suferințele cât și bucuriile omului – „inima cunoaște amărăciunile sale, iar un străin nu poate împărți bucuriile ei", ni se spune în Pilde 14, 10. Un lucru demn de reținut, legat de semnificația psihologică a inimii, este acela că în scrierile vechitestamentare stările afective sau emoționale ale omului sunt redate prin sau își găsesc corespondentul în diverse stări fiziologice ale inimii[72]. Așa înțelegem, de exemplu, de ce ideea de suferință sau de mâhnire este deseori descrisă sau accentuată în cartea Psalmilor prin senzația fiziologică a unor bătăi rapide ale inimii: „*Inima mea s-a tulburat* [lit. a avut palpitații, a bătut repede, n.n.]" (Ps 37, 10). În mod similar, sentimentele de frică, spaimă sau îngrijorare sunt exprimate printr-o senzație de tulburare sau de neliniște a inimii: „Atunci *s-a tulburat inima lor* și cu spaimă ziceau unul către altul" (Fac 42, 28); „Și *s-a neliniștit* inima regelui Siriei de întâmplarea aceasta" (4 Rg 6, 11).

Pe de altă parte, în alte texte ale Sfintei Scripturi a Vechiului Testament, prin noțiunea de „inimă" este indicată și facultatea rațională, intelectuală sau cunoscătoare a omului, precum și o seamă de activități corelate acesteia. Despre Faraon, pentru faptul că nu a luat la cunoștință sau nu a dat atenție avertizării aduse

[71] *Cf.* B. O. BANWELL, „Inimă", p. 573.

[72] Helmer RINGGREN, „Leb", p. 414.

lui de către Moise, Scriptura consemnează că „nu a pus la inimă aceasta" (Ieș 7, 23). Mai mult decât atât, Biblia localizează actul de reflecție al omului ca având loc chiar în inima acestuia: „Nu cumva *să zici în inima ta*: popoarele acestea sunt mai mari la număr decât mine, cum le voi putea izgoni" (Dt 7, 14).

Tot în inimă însă își au originea și gândurile omului: „ca să cunoști gândurile inimii tale" (Dn 2, 30). În plus, cu inima omul poate să cunoască lucrurile fizice, palpabile, vizibile (*cf.* Ios 14, 7), dar, în egală măsură, cunoașterea inimii poate să fie îndreptată spre povețele părintești (Prov 6, 21), spre vorbele înțelepte (Prov 4, 21) sau spre cunoașterea legii dumnezeiești (Deut 6, 6)[73]. Nu lipsit de importanță este faptul că dorința de știință – acest nivel superior al cunoașterii umane – caracterizează doar inimile care au dobândit și se îndeletnicesc cu înțelepciunea – „inima înțeleaptă caută știința" (Prov 15, 14).

Potrivit Scripturii, centrul volițional și cel moral al omului își au originea, de asemenea, tot în inima acestuia[74]. Aici, adică în inima, se iau hotărârile ferme de a întreprinde o acțiune exactă: „Atunci și-a zis David în inima sa... [...] S-a sculat David și a plecat...." (1 Rg 27, 1-2). Biblia arată pe urmă că intențiile omului nu sunt niciodată neutre din punct de vedere moral, așa se face că din inimă ies și intențiile înspre bine, dar mai ales cele care înclină spre rău: „dorințele inimii lor sunt îndreptate la rău în toate zilele" (Fac 6, 5) – afirmă Sfânta Scriptură despre urmașii protopărinților noștri.

Din punctul de vedere al antropologiei biblice, pe lângă aspectele prezentate mai sus, importanța inimii în paginile Sfintei Scripturi vechitestamentare rezidă, mai presus de toate, în recunoașterea acesteia ca centru al vieții spirituale sau al experienței religioase a ființei create de Dumnezeu[75]. Cu alte cuvinte, conform mărturiilor scripturistice experiența religioasă a omului își are rădăcinile adânc înfipte în inima acestuia, și, din această perspectivă, inima este prin excelență percepută ca un organ

[73] Helmer Ringgren, „Leb", p. 419.
[74] B. O. Banwell, „Inimă", p. 573.
[75] Vezi Helmer Ringgren, „Leb", p. 425.

spiritual[76]. Ea este simbolul cel mai adecvat folosit în Biblie pentru a defini interiorul sau străfundul omului. În acest sens, urmând teologului Paul Evdokimov[77], susținem că Scriptura conferă inimii o semnificație net superioară celei prezentate de obicei în literatura psihologică, care o reduce adesea la înțelesul de centru emoțional afectiv.

În unele dintre texte, mai ales în acelea în care noțiunea de inimă este utilizată ca substitut pentru suflet, legătura spirituală directă dintre Dumnezeu și om este scoasă în evidență prin accentuarea ideii că Dumnezeu este, în primul rând, creatorul inimii oamenilor, El este recunoscut ca fiind „Cel ce a zidit îndeosebi inimile lor" (Ps 32, 15). Din acest motiv, omul are – ca răspuns la actul creației divine – înscrisă în ființa și inima lui tendința de a-l căuta pe Dumnezeu: „Cu toată inima te-am căutat pe Tine" (Ps 118, 10). Apoi, în virtutea acestui fapt al creației, nu întâmplător porunca cea mai mare a legii pretindea un devotament absolut din partea inimii omului, adică unul izvorât din străfundul acestuia: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul Tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta" (Deut 6, 5). Dintr-o altă perspectivă, din faptul că Dumnezeu este Creatorul inimii tuturor oamenilor rezultă, în consecință, și acela că El este și singurul care cunoaște cel mai bine substratul lăuntric al fiecăruia și, în acest caz, El răsplătește oricărui om conform intențiilor sale: „să faci și să dai fiecăruia după căile [intențiile, n.n.] sale, după cum Tu cunoști inima lui; căci tu singur știi inima tuturor fiilor oamenilor" (1 Rg 8, 39).

---

[76] „Dacă parcurgem Biblia, mai ales părțile ei cele mai arhaice și mai puțin intelectuale, vedem bine că inima nu este numai un organ fiziologic, unde răsună emoțiile, ci ea simbolizează de asemenea, în sensul cel mai realist, centrul integrării persoanale a facultăților umane și locul războiului duhovnicesc" – Olivier Clément, *Întrebări asupra omului...*, p. 81.

[77] *Cf.* Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 72: „Acest termen [inima, n.n.] nu este tot una cu ceea ce manualele de psihologie numesc inimă, adică: centru emoțional psihic. Pentru evrei, omul gândește cu inima, căci ea unește toate facultățile sufletului omenesc; iar psihologii știu foarte bine că rațiunea și intuiția nu sunt străine de alegerile și simpatiile prealabile și iraționale ale inimii".

Adeseori, inima omului este „vizitată" de Dumnezeu, ea este obiectul predilect al cercetării dumnezeiești, din acest motiv Dumnezeu fiind numit în Scriptură „cel ce cerci inimile și rărunchii" (Ps 7, 9), inima având aici și sensul de conștiință a omului. În acest fel se descoperă importanța curăției sau purității inimii, care este decisivă pentru comuniunea cu Dumnezeu, deoarece „Domnul se uită la inimă" (1 Rg 16, 7). Pentru a se întâlni cu Dumnezeu, omul trebuie să-și deschidă inima, să evite „împietrirea" ei prin necredință (Num 14, 11). O condiție necesară pentru apropierea de Dumnezeu este smerenia, căci „aproape e Domnul de cei umiliți la inimă" (Ps 33, 17). Mai mult decât atât, răsplata celor care îl caută cu toată ființa lor pe Dumnezeu și îi respectă poruncile Sale este fericirea: „Fericiți cei ce păzesc poruncile Lui și-L caută cu toată inima lor" (Ps 118, 2).

În Noul Testament, noțiunea de „inimă" (*kardia*) este folosită cu sensuri similare celor din Vechiul Testament[78]. Astfel, faptul că activitatea intelectuală[79] a omului se realizează – sub diferitele ei forme – în inima omului, este o idee care revine și în textele noutestamentare: „și erau acolo unii dintre cărturari, care ședeau și cugetau în inimile lor" (Mc 2, 6); „De ce cugetați acestea în inimile voastre?" (Mc 2, 8).

Regăsim, apoi, și sensul psihologic al inimii ca sediu al afectivității umane: „fiindcă v-am spus aceasta, întristarea a umplut inima voastră" (In 16, 6). De asemenea, comportamentul moral al omului este, conform mărturiilor Noului Testament, profund înrădăcinat tot în inima acestuia, de unde izvorăsc virtuțile și patimile: „iar cele ce ies din gură pornesc din inimă, și acelea spurcă pe om" (Mt 15, 19); „căci dinlăuntru, din inima omului ies cugetele cele rele, desfrânările, hoțiile, uciderile" (Mc 7, 21), „oricine se uită la o femeie poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea în inima lui" (Mt 5, 28).

Textele noutestamentare reiterează ideea și adevărul că viața religioasă sau experiența spirituală a omului își are sediul în inima

[78] B. O. Banwell, „Inimă", p. 573.

[79] Vezi George Eldon Ladd, *A Theology of New Testament*, revised edition, edited by Donald A. Hagner, William B. Eeardmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, ^{2}1993, p. 518.

omului, și, potrivit lui Olivier Clément, desăvârșesc considerațiile religioase vechitestamentate despre inimă prin accentul pe care îl pun în mod deosebit, în epistolele pauline și petrine, pe descoperirea omului „lăuntric" (Rm 7, 22) sau a omului „cel tainic al inimii" (*cf.* 1 Pt 3, 4)[80].

Ceea ce Noul Testament afirmă despre inimă credem că trebuie citit, în acest sens, în cheia oferită de superioritatea noii moralități revelate de și în persoana lui Hristos. Deja, în Predica de pe Munte, Mântuitorul Hristos a făcut din curăția inimii una dintre condițiile sau premisele esențiale, necesare, pentru intrarea în noua Împărăție a harului. Curăția inimii pe care o are în vedere Iisus Hristos înseamnă, în acest caz, cultivarea unor gânduri, sentimente și deprinderi morale conforme cu poruncile lui Dumnezeu, fapte bune a căror îndeplinire îi oferă omului garanția și răsplata eshatologică a vederii lui Dumnezeu[81]: „Fericiți cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (Mt 5, 8). Dacă coroborăm, însă, îndemnul Mântuitorului Hristos la cultivarea virtuții curăției inimii cu o altă profundă afirmație a Lui care prevede că „Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (Lc 17, 21), putem să înțelegem atunci cum inima devine, din punct de vedere spiritual, în scrierile Sfinților Apostoli Pavel și Petru, terenul sau spațiul unde se dă bătălia importantă pentru mântuirea noastră și pentru câștigarea Împărăției lui Dumnezeu[82]. Așadar, mântuirea omului începe din interior, odată cu schimbarea „inimii".

În lupta sa pentru câștigarea Împărăției, creștinul este ajutat de harul lui Hristos primit în taina Sfântului Botez și, totodată, este întărit, prin pecetluirea cu darurile Duhului Sfânt la Mirungere,

[80] Olivier CLÉMENT, *Întrebări asupra omului...*, p. 82.

[81] Vezi Stelian TOFANĂ, *Studiul Noului Testament. Curs pentru anul I de studiu*, ediția a II-a revizuită și îmbunătățită, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2006, p. 140.

[82] „De vreme ce Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul nostru, inima este câmpul de luptă pentru mântuirea noastră, și scopul nevoinței noastre este să o curățim de toată întinăciunea și să o păstrăm neprihănită înaintea Domnului" – Zaharia ZAHAROU, *Omul cel tainic al inimii (1 Ptr. 3, 4),* traducere în limba română de monahia Tecla, Ed. Basilica, București, 2014, p. 9.

în viața cea nouă deschisă prin Botez[83]. Plecând de la afirmația Sfântului Apostol Pavel, potrivit căreia Dumnezeu „a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (2 Co 1, 22), avem convingerea că, în fapt, progresul creștinului în viața duhovnicească – efect al pecetluirii cu darurile Duhului – începe prin fortificarea morală a centrului vieții religioase a omului – *inima* –, pentru ca prin această întărire lăuntrică creștinul să reușească să pună în lucrare puterile spirituale primite de la Duhul Sfânt și să se deschidă astfel comuniunii cu Dumnezeu.

În realitate, creșterea duhovnicească a omului este o împreună creștere cu Hristos, în și spre Hristos, de aceea creștinilor în efortul lor duhovnicesc le revine datoria să urmeze permanent îndemnul făcut de Sfântul Apostol Petru: „să-L sfințiți [pe Hristos, n.n.] în inimile voastre" (1 Pt 3, 15). Mai mult decât atât, întrucât nu se mântuiesc singuri, ci cresc duhovnicește în Trupul lui Hristos împreună cu ceilalți semeni ai lor, creștinii trebuie să se străduiască, după Sfântul Apostol Pavel, să facă în așa fel încât „pacea lui Hristos, întru care ați fost chemați ca să fiți un singur trup, să stăpânească în inimile" lor (Col 3, 15), astfel încât între ei să domnească un climat al bunei-înțelegeri și al într-ajutorării, roade ale unei dragostei curate.

1.3.2. Inima în antropologia și spiritualitatea răsăriteană

Plecând de la considerentele scripturistice despre simbolismul inimii, tradiția și spiritualitatea filocalică a dezvoltat o adevărată și profundă „teologie a inimii". Părintele Ioan C. Teșu menționează în acest sens faptul că scriitorii filocalici au preluat, au asumat și au dezvoltat în scrierile lor concepția biblică despre inimă ca centru

[83] *Cf.* Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*..., p. 320. Pentru o abordare moral teologică a tainei pecetluirii cu darurile Duhului Sfânt sau a mirungerii și a implicațiilor acesteia în viața creștinului, a se vedea Nicolae Mladin, „Valoarea morală a Sfintelor Taine", în: *Studii de Teologie Moral*ă, Editura și Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1969, p. 276: „Mirungerea este taina creșterii în viața spirituală. (...) Ea aduce noi forțe morale celui botezat. De aceea – ca și Botezul – ea impune și imperativul moral de a desfășura aceste forțe morale noi în lupta mîntuirii".

unitar al ființei umane și că, în reflecțiile lor teologice, au fost preocupați să evidențieze, în mod cu totul deosebit, valoarea inimii în viața ascetică și duhovnicească de spiritualizare a firii omului[84].

Părinții din *Filocalie* au văzut în inimă, înainte de toate, un organ de sinteză al facultăților psiho-fizice și duhovnicești ale omului[85]. În acest sens, diferitele denumiri care s-au dat inimii în scrierile filocalice au meritul de a pune în lumină un aspect sau altul al acestei capacități sintetizatoare a inimii din perspectiva antropologiei răsăritene[86]. Inima este, prin urmare, un organ fiziologic, însă îndeplinește un rol eminamente spiritual, și pentru a evidenția acest rol duhovnicesc însemnat, simbolismul ei a fost intens valorificat în operele autorilor filocalici. Mitropolitul Ilarion Alfeyev consideră că pentru Părinții Bisericii inima este mai mult decât simplul organ fiziologic al trupului, aceștia văzând inima ca „centru al vieții duhovnicești și mistice a persoanei umane, sălaș al prezenței divine și al harului lăuntric"[87].

Sfântul Grigorie Palama a numit astfel inima „organ al organelor în trup" și a specificat că „mintea se folosește prin ea de el ca de un organ"[88], arătând prin această afirmație funcția unificatoare a inimii în ființa omului. Părinții filocalici Calist și Ignatie Xantopol, citându-l și comentându-l pe Sfântul Grigorie al Nyssei, au definit inima ca fiind „omul dinăuntru"[89], accentul căzând, în această

---

[84] *Cf.* Ioan C. Teșu, „Paza inimii, a minții și a gândurilor", în: *Virtuțile creștine,* cărări spre *fericirea veșnică*, Editura Trinitas, Iași, 2001, pp. 151-155.

[85] A se vedea și Cătălin Pălimaru, *Teologia experienței în Corpusul Macarian*, coll. *Monografii 4*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, subcap. „Semnificațiile inimii în spiritualitatea răsăriteană", pp. 139-146.

[86] Pentru mai multe detalii privind însemnătatea inimii din perspectiva antropologiei și spiritualității răsăritene, a se vedea Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, ediția a doua, traducere, și prezentare de Ioan I. Ică jr, cuvânt înainte de Marko I. Rupnik S.J., Deisis, Sibiu, 2005, pp. 144-150.

[87] Ilarion Alfeyev, *Taina credinței...*, pp. 110-111.

[88] Sfântul Grigorie Palama, „Despre rugăciune", 28, în: *Filocalia*, Vol. 7, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 259.

[89] Calist și Ignatie Xanthopol, „Metoda sau cele 100 capete", 76, în: *Filocalia*, Vol. 8, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura

exprimare ce ne aduce aminte de afirmația paulină din Rom 7. 22, pe aspectul inimii de organ al vieții interioare a persoanei. Un alt scriitor filocalic, Calist Patriarhul, vorbește în opera lui de „adâncul fără fund al inimii”[90], locul unde își are izvorul trezvia sufletului, rezultând de aici natura tainică a inimii, aceasta fiind, în interpretarea teologului rus B. Vîseslavțev, „un centru tainic, o adâncime ascunsă, inaccesibilă privirii”[91].

Din punct de vedere spiritual, autorii filocalici au accentuat rolul major al inimii în ceea ce privește realizarea legăturii omului cu Dumnezeu. Însemnătatea inimii în planul vieții duhovnicești rezidă în poziționarea sa simbolică în om ca reprezentând „centrul aflat la hotarul dintre Dumnezeu și noi”[92]. Printr-un paralelism cu simbolismul spațiului eclesial, inima constituie, pentru autorii filocalici, „altarul interior”[93] al persoanei, ea este locașul sfânt unde (omul) se aduce (pe sine) în permenență jertfă duhovnicească lui Dumnezeu, altfel spus, inima este spațiul sacru al întâlnirii și al proximității dintre Dumnezeu și om[94]. În special, acest simbolism liturgic al inimii este evident, printre alți scriitori filocalici, la Sfântul Marcu Ascetul, care aseamănă inima cu un templu situat în „partea dinlăuntru a catapeteasmei”. În acest loc, „încăperea cea mai dinăuntru, mai ascunsă și mai sinceră a inimii” – cum o numește Sfântul Marcu Ascetul, locuiește Hristos în noi de la

---

Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 172.

[90] Calist Patriarhul, „Capete despre rugăciune”, 6, în: *Filocalia*, Vol. 8, p. 229.

[91] B. Vîseslavțev, „Însemnătatea inimii în religie”, în: *Revista Teologică*, XXIV (1934), nr. 1-2, p. 35.

[92] Vezi Marc-Antoine Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, în românește de Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 179: „Inima este profunzimea indefinibilă a trupului și a sufletului; în ea, mintea omului se poate adânci în adâncurile lui Dumnezeu. Omul întreg este legat de Dumnezeu prin inimă și minte, această rădăcină a sufletului care își are sediul în El”.

[93] Kallistos Ware, „«Ajutorul și dușmanul meu»...”, p. 113.

[94] Vladimir Zielinsky, „Le coeur, sacrement du Nom”, în: *Nouvelle revue theologique*, 119 (1997), nr. 2, p. 240.

Sfântul Botez. Pe masa altarului acestui templu al inimii, omul jertfește gândurile sale lui Dumnezeu[95].

O viziune liturgică a inimii găsim și la Sfântul Simeon Metafrastul atunci când acesta afirmă că biserica văzută este „chip al bisericii inimii", care este cea nevăzută. După acest sfânt, pe altarul din inimă omul trebuie să săvârșească, prin harul primit de la Duhul Sfânt, lucrarea Acestuia, întrucât numai printr-o astfel de lucrare toate nevoințele omului vor fi cu adevărat valoroase și apreciate de Dumnezeu[96]. Din cele menționate mai sus reiese faptul că, în spiritualitatea filocalică, inima devine, potrivit părintelui Ioan C. Teșu, „«o sfântă a sfintelor», locul de primire și împărtășire a lui Dumnezeu, mediul spiritual al legăturii noastre cu El"[97].

Literatura spirituală a răsăritului creștin evidențiază, pe de altă parte, importanța inimii și în lucrarea ascetică a omului. Există o luptă exterioară, o asceză exterioară a omului care privește patimile și pornirile trupului și disciplinarea lor prin renunțări sau deprinderi în vederea dominării trupului. Însă, mult mai important decât războiul văzut este, din punctul de vedere al vieții ascetice și spirituale, „războiul nevăzut", acela care se desfășoară în inima omului. În această situație, inima se transformă într-un „câmp al războiului duhovnicesc", ea ajunge să semnifice „arena luptei duhovnicești" a omului[98]. În inimă se duce, deci, lupta pentru iubirea lui Dumnezeu prin paza asupra gândurilor și împotrivirea față de gândurile răutății. Din acest punct de vedere, Sfântul Macarie Egipteanul consideră inima ca fiind „laboratorul dreptății și al nedreptății; acolo este moartea și viața, acolo este negușătoria cea bună și cea rea"[99].

---

[95] Sfântul Marcu Ascetul, „Despre botez", în: *Filocalia*, Vol. 1, ediția a doua, tradusă de grecește de Dumitru Stăniloae, Vol. 1, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană" S. A., Sibiu, 1947, pp. 282-283.

[96] Sfântul Simeon Metafrastul, „Parafraza în 150 de capete la cele 50 de cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul", 113, în: *Filocalia*, vol. 5, traducere din grecește, introducere și note de. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2005, p. 320.

[97] Ioan C. Teșu, „Paza inimii...", p. 153.

[98] Cătălin Pălimaru, *Teologia experienței...*, p. 145, 150.

[99] Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, XV, 32, traducere de Constanțin Cornițescu, introducere, indici și note de N. Chițescu, Editura

Legat de aceeași chestiune a lucrării ascetice, Sfântul Nicodim Aghioritul afirmă că pentru a răspunde chemării divine – „Dă-mi, fiule, inima ta” (Prov 23, 26) – omul trebuie să statornicească în inima sa pacea, căci numai în acest fel inima va fi capabilă să-l primească pe Dumnezeu. De aceea, pentru a birui „războiul nevăzut”, inima omului trebuie să „rămână mereu liniștită și împăcată”. Comparând inima omului cu „greutatea pendulei și timona corabiei”, Sfântul Nicodim arată de fapt responsabilitatea care îi revine oricărui creștin de a veghea la menținerea stării de pace care trebuie să cuprindă inima din punct de vedere duhovnicesc pentru ca omul să păstreze o legătură vie cu Dumnezeu[100].

În spiritualitatea răsăriteană, părinții insistă apoi asupra ambivalenței inimii pe care o găsim prezentată în paginile Scripturii (*cf.* Mt 15, 19; Lc 17, 21), pentru a sublinia necesitatea curățirii inimii pentru desăvârșirea umană[101]. Am văzut că pentru unii dintre părinții filocalici inima este „altarul interior” al omului, este templul în care Dumnezeu se întâlnește cu omul, este locul în care se sălășluiește Hristos în mod tainic prin Sfântul Botez. Aceste descrieri sau ipostaze ale inimii corespund foarte bine afirmației Mântuitorului care spune că Împărăția lui Dumnezeu se află ascunsă în inima noastră. Cu toate acestea, în tradiția spirituală a răsăritului creștin este surprinsă adesea ideea că inima poate să devină și sălașul răului. Sfântul Maxim Mărturisitorul o descrie în această direcție ca fiind „un laborator de gânduri rele”[102]. Tocmai din acest motiv, părinții amintesc constant de necesitatea curățirii inimii, de „zdrobirea”, „străpungerea” sau „paza ei”. Marcu Ascetul numește inima „poartă deschisă” pentru Împărăția lui Dumnezeu.

Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 164.

[100] Vezi Sfântul Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, II, 14, traducere din limba greacă de Ștefan Zaharescu, prefață de Irineu, Arhiepiscop al Alba-Iuliei, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2016, pp. 284-285.

[101] Ioan C. Teșu, „Paza inimii...”, pp. 155-160.

[102] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 69.

1.4. „Hainele de piele”, contextul istoric postparadisiac și trupul căzut

Primele pagini ale cărții *Facerea* (cap. 3) consemnează, pe lângă episodul sublim al creării omului de către Dumnezeu, și evenimentul dramatic al căderii primilor oameni în păcat prin nesocotirea poruncii divine. Efectele păcatului săvârșit de către protopărinți, chiar dacă nu au fost toate imediate, au început să se profileze la orizontul pământesc al vieții celor doi oameni, distrugând armonia și frumusețea existenței paradisiace, din care oamenii nu mai au mai păstrat decât, probabil, nostalgia acesteia. Expulzarea geografică a părinților omenirii – „și izgonind pe Adam, l-a așezat în preajma grădinii celei din Eden și a pus heruvimi cu sabie de flacără vâlvâietoare să păzească drumul către pomul vieții” (Fac 3, 24) – constituie ontologic o ruptură decisivă în ordinea inițială a lucrurilor și, în același timp, antrenează, istoric dar și simbolic, niște mutații majore ale condițiilor de viață ale protopărinților și prin ei – în mod potențial – ale tuturor urmașilor lor[103]. Este, cu siguranță, motivul pentru care în tâlcuirile Părinților Bisericii acest capitol tragic din istoria întregii umanități este încărcat de profunde semnificații și implicații antropologice. De aceea, lecturarea lui, pe care ne-o propunem în subcapitolul de față, prin prisma reflecțiilor patristice și ale teologilor contemporani este de real și necesar folos pentru tema capitolului și a lucrării noastre. Degajarea implicațiilor antropologice ale episodului căderii lui Adam și a Evei în păcat ne ajută să înțelegem și mai în profunzime condiția corporală a omului în contextul postparadisiac[104]. Pe de altă parte, de înțelegerea acestor implicații ține în mod evident și analiza și clarificarea altor aspecte teologice privind condiția trupească a omului, de pildă rostul ascezei trupești în viața liturgică și

[103] Potrivit unui renumit teolog ortodox, după căderea protopărinților în păcat „(...) condiția omului a cunoscut, cel puțin în realitatea sa biologică, o *mutație catastrofală* (subl. n.)” – *cf.* Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, în românește de Lidia și Remus Rus, prefață de D. Gh. Popescu, Editura Sophia, București, 2006, p. 85.

[104] Vezi și Jean-Claude Larchet, *Semnificația trupului...*, p. 41.

duhovnicească a omului. Oricum, prezentarea acestor semnificații și implicații de natură antropologică este menită să ne descopere în general rolul și importanța trupului în viața duhovnicească a omului și responsabilitatea morală față de trup.

În ceea ce privește interpretarea schimbărilor substanțiale pe care episodul căderii protopărinților în păcat le-a generat în creație, atenția autorilor patristici a fost îndeosebi reținută de puternica încărcătură antropologică și teologică a faptului că după cădere Dumnezeu i-a îmbrăcat pe primii oameni în „haine de piele": „Apoi a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam și femeii lui îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat" (*cf.* Fac 3, 21). Legat de expresia „hainele de piele", teologul ortodox grec Panayotis Nellas – de la care ne-a rămas unul dintre cele mai pertinente, strălucite și originale comentarii teologice[105] ale acestei sintagme la Părinții Bisericii – susține ideea că pentru înțelegerea acestei învățături scripturistice trebuie să se țină cont de două aspecte importante. Primul dintre acestea este acela că „hainele de piele" „nu reprezintă un element constitutiv natural" al ființei umane, ci presupune – iar în acest sens relatarea biblică este foarte explicită – *ceva* ce a fost adăugat de către Dumnezeu firii umane imediat după cădere. În opinia lui Nellas, ceea ce observația empirică, a științelor umane sau sociale, admite ca fiind „naturalitatea" omului, din punct de vedere biblic și patristic nu reprezintă altceva decât o „*stare ulterioară*", nenaturală, a condiției umane. Cel de-al doilea aspect ce se cuvine să fie reținut se referă la faptul că prin „hainele de piele" nu trebuie să se înțeleagă în mod direct trupul omului. Teologul grec face în acest caz precizarea expresă că Părinții Bisericii au fost destul de categorici în privința acestui aspect, tocmai pentru a se opune curentului gnosticilor care atribuiau o valoare negativă trupului uman[106]. Cu alte cuvinte, înțelesul expresiei „hainele de

[105] Remarca îi aparține arhidiaconului profesor Ioan I. Ică jr., „«Îndumnezeirea» omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor", în: Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. XXIX.

[106] Vezi Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit...*, pp. 25-26. A se vedea tot pe această temă și Jean Daniélou, „Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse", în: *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für E. Benz*, Leiden, 1967, pp. 355-367.

piele" este, deci, mult mai extins decât simpla asimilare a acestora doar cu trupul făpturii umane.

Dar dacă „hainele de piele" nu semnifică automat trupul omului, atunci care este conținutul antropologic al acestei expresii, la ce realitate istorică și ontologică ce are legătură cu omul – și care a succedat căderii în păcat a acestuia – face ea referire?

În antiteză cu starea paradisiacă a omului, când acesta era înveșmântat cu „slava (harul n.n.) de sus" a lui Dumnezeu, iar condiția lui umană era un reflex al viețuirii celei angelice[107], Părinții Bisericii au interpretat noua condiție postedenică a omului, plasată sub povara „hainelor de piele", ca reprezentând semnul *mortalității biologice* (în greacă *nekrótes*) a ființei create, o „plagă" cu care aceasta s-a înjugat după îndepărtarea sa de Dumnezeu prin păcătuire, și care a devenit, în viziunea autorilor patristici, o a doua natură a făpturii create[108]. În acest sens, este limpede că pentru tradiția patristică relatarea scripturistică a îmbrăcării protopărinților cu „haine de piele" anunță condiția ontologică decăzută a omului care poartă de acum încolo înlăuntrul său germenii destrămării și ai morții[109]. De aceea, consideră părintele Gheorghe Popa, „după căderea în păcat și autoexilul omului, în centrul existenței umane nu mai este «pomul vieții», ci orizontul morții. Omul intră într-un proces de descompunere, deoarece în centrul ființei sale s-a instaurat sâmburele separării și nu al comuniunii"[110].

Sfântul Grigorie, episcopul Nyssei, asemenea altor autori patristici, citește tocmai în această cheie hermeneutică episodul îmbrăcării lui Adam și a Evei în „haine de piele". Referindu-se la narațiunea biblică a căderii, episcopul Nyssei afirmă:

---

[107] *Cf.* Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XV, 4, p 173: „Dumnezeu i-a dăruit omului dintru început viață îngerească…, […] a voit ca omul să trăiască pe pământ ca înger pământean".

[108] Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit…*, p. 26; a se vedea și Dominique Beaufils, *„Credința ta te-a mântuit"…*, pp. 46-47.

[109] „care s-a îmbrăcat cu murirea, adică cu mortalitatea și grosolănia corpului – căci aceasta simbolizează îmbrăcămintea de piele" – Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 1, p. 113.

[110] Gheorghe Popa, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Editura Trinitas, Iași, 2000, p. 142.

> Astfel Moise zice, că după ce primii oameni au fost izgoniți din rai și după ce au fost despuiați de fericirea lor, Domnul le-a dat să poarte tunici de piele. Mi se pare că Moise vrea să spună prin aceste cuvinte altceva: căci ce fel de animale tăiate și jupuite au putut să dea îmbrăcăminte pentru el? Întrucât fiecare piele luată de pe animal e moartă, eu socot că Dumnezeu i-a îmbrăcat pe oameni, după căderea lor, *cu posibilitatea de a muri*, posibilitate care după dumnezeiasca sa îngrijire era proprie doar firii necuvântătoare – și asta tocmai *ca să vindece răutatea noastră*, ca să nu rămână veșnică. Căci tunica este un lucru din cele ce se îmbracă pe dinafara trupului, ca unul vremelnic și nefăcând parte inerentă din firea noastră. Deci firea creată nemuritoare a fost îmbrăcată după chibzuința Providenței divine cu *mortalitatea* proprie animalelor necuvântătoare, *acoperind numai partea exterioară* nu și cea interioară, cuprinzând așadar numai partea simțitoare a omului, fără să atingă chipul divin *(s.n.)*[111].

Așadar, pentru Sfântul Grigorie de Nyssa veșmintele de piele adăugate firii umane semnifică, așa cum bine sesizează Lars Thunberg, „o anumită însușire a naturii noastre trupești de după cădere, un temperament trupesc”[112] moștenit de om îndată după ce a păcătuit.

Îmbrăcarea primilor părinți ai omenirii în „haine de piele” revelează, după P. Nellas, un alt aspect foarte important din punct

---

[111] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre învățătura creștină*, VIII, traducere din limba greacă, note și comentarii de Grigore Teodorescu, ediția a doua, Editura Herald, București, 2006, p. 142. Scriitorul bisericesc Metodiu de Olimp asimilează îmbrăcarea protopărinților în „haine de piele” cu *stricăciunea*, care este o caracteristică a mortalității, căci toate cele ce sunt expuse alterării, descompunerii, mor în cele din urmă: „Dumnezeu Atotțiitorul, văzând că răul devine nemuritor prin urzelile diavolului, pentru că diavolul era rătăcitorul, l-a îmbrăcat în tunici de piele, adică l-a îmbrăcat cu *stricăciune*, pentru ca prin dezmembrarea trupului, tot răul care se născuse în el să moară (subl. n.)” – Metodiu de Olimp, *Aglaofon sau de înviere*, I, 38, în: *Scrieri*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 10, studiu introductiv, traducere, note și indici de Constantin Cornițescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, pp. 148-149. Sau, același scriitor bisericesc afirmă: „prin tunicile de piele nu trebuie înțelese trupurile, ci stricăciunea adusă de nesăbuință”, p. 149.

[112] Vezi Lars Thunberg, *Antropologia teologică...*, p. 171.

de vedere al viitoarei calității a existenței și vieții pământești, istorice, a omului. Este vorba de transformarea vieții (*zoé*), așa cum aceasta era manifestă în cadrul paradisiac, în *supraviețuire biologică* (*epibióse*). După cădere, viețuirea terestră a omului se aseamănă tot mai mult cu o încercare de amânare sau înfrângere – prin diverse mijloace – a mortalității și a morții. Sau așa cum bine sintetizează Panayotis Nellas, după cădere omul „există întrucât amână moartea", adică asta înseamnă că omul nu mai are viața ca o însușire a firii sale, ci o are *numai* în măsura în care reușește să se opună morții[113]. Această evidență constituie una dintre consecințele nemijlocite ale tragediei căderii făpturii umane în planul vieții iraționale, animalice, de la care va împrumuta trăsăturile specifice de viețuire. În opinia teologului și profesorului Sebastian Moldovan, care reflectează și se exprimă asupra aceleiași problematici,

> modul de viață necrotic se caracterizează nu printr-o constituție nouă, ci printr-un nou mod de manifestare proprie și reciprocă a sufletului și a trupului, adaptată unui regim nu de viață deplină, posibilă prin alimentarea nemijlocită la singurul Izvor al Vieții, ci de *supraviețuire*, marcat atât de unitatea precară, mereu amenințată, dintre suflet și trup, cât și de dependența extremă a trupului de puțina capacitate vitală aflată în dimensiunea sensibilă a făpturilor pe care le asimilează. Este ceea ce cunoașterea autonomă a omului identifică și cercetează ca dimensiune biologică a existenței umane[114].

„Hainele de piele" descriu, pe de altă parte, condiția de prizonierat a omului la nivelul materialității. Cedând ispitei diavolului, primul om optează pentru un mod de viețuire centrat pe cultivarea plăcerilor simțuale, trupești, refuzând comuniunea cu Creatorul[115]. Din punct de vedere ontologic, căderea a inversat, prin urmare,

---

[113] Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit…*, p. 27.

[114] *Cf.* Sebastian MOLDOVAN, „Sufletul și trupul", în: *Eseuri de bioetică*, ediția a doua, revăzută și adăugită, Editura Astra Museum, Sibiu, 2013, p. 53.

[115] „Dar oamenii depărtându-se de la cele veșnice și prin sfaturile diavolului întorcându-se spre cele ale stricăciunii [lucrurile și plăcerile efemere, n.n.], s-au făcut ei înșiși pricinuitori ai stricăciunii morții" – *cf.* SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Despre Întruparea Cuvântului...*, I, 5, p. 94.

planurile și valorile existenței. Căderea a determinat o reconsiderare a realității lumii prin prisma trupului și a nevoilor sale, încât inclusiv facultățile spirituale ale omului ajung să fie subordonate impulsurilor carnale[116]. Omul supus căderii este condus de ceea ce Sfântul Apostol Pavel numește a fi „cugetul trupului" (Rm 8, 5-8), iar existența sa pe pământ se transformă într-o „viețuire după trup" (Rm 8, 12-13)[117].

Literatura patristică și filocalică va relua și va explicita profunzimea acestor considerente ale Apostolului neamurilor, arătând repercusiunile lor în plan gnoseologic, moral și duhovnicesc. Când ființa umană cugetă cele ale trupului, atunci ea nu mai privește făpturile și lucrurile din lume conform raționalității (*logoi*) imprimate lor de către Dumnezeu, ci proiectează asupra lor o atitudine pătimașă. Astfel, după Sfântul Maxim Mărturisitorul mintea omului, pervertită prin cădere și direcționată de către trup numai spre cele sensibile, cunoaște lumea în mod distorsionat, superficial, trunchiat, numai la suprafață, o astfel de cunoaștere a lumii determinând în ultimă instanță căutarea plăcerilor izvorâte din alipirea de lucrurile materiale[118].

Chiar dacă, așa cum am văzut mai sus, nu se referă exclusiv la trup, învățătura biblică și scripturistică despre „hainele de piele" luminează multe aspecte și în ceea ce privește atitudinea omului

---

[116] Jean-Claude Larchet, *Semnificația trupului...*, p. 43.

[117] Citatele sunt după *Biblia adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii Vechi* și *a Celei Nouă*, Ediția Sfântului Sinod, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914.

[118] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia*, Vol. 3, traducere, introducere și note de Dumitru Săniloae, Ed. Apologeticum, 2005 (ediție electronică), pp. 29-30: „Făcându-se astfel călcător de poruncă și necunoscând pe Dumnezeu, și-a amestecat cu încăpățânare în toată simțirea puterea cugetătoare și așa a îmbrățișat cunoștința compusă și pierzătoare, producătoare de patimă, a celor sensibile. (...) Deci cu cât se îngrijea omul mai mult de cunoștința celor văzute numai prin simțire, cu atât își strângea în jurul său mai tare neștiința de Dumnezeu. Și cu cât își strângea mai mult legăturile neștiinței, cu atât se lipea mai mult de experiența gustării prin simțire a bunurilor cunoscute". Vezi și Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, traducere din franceză de Marinela Bojin, Doxologia, Iași, 2013, p. 206, p. 208.

față de trup după cădere. Unul dintre ele vizează grija centrală, obsesivă, pe care făptura umană căzută o acordă laturii sale trupești – „sunt numai trup" spune Scriptura despre oamenii dinainte de potop (Fac 6, 3) –, grijă ce va lua proporțiile unui cult idolatru al trupului. Un cult al trupului ce poate fi întrezărit și în societatea noastră contemporană, care, așa cum am remarcat în prima parte a lucrării noastre, se străduiește să hrănească și să stimuleze multe dintre nevoile trupului nostru, creând la rigoare noi nevoi ale acestuia și prezentându-le ca standarde ale vieții actuale.

În această perspectivă, este demnă de reținut reflecția teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul potrivit căreia iubirea pătimașă de sine (*filautia*)[119], considerată de Părintele Bisericii a fi patima de căpetenie în viața omului, se concretizează, se manifestă în preocuparea excesivă a omului față de trupul său și față de nevoile sale biologice – „iubirea de sine este dragoste irațională și pătimașă pentru trup" conchide Sf. Maxim[120] – pe care acesta, omul, caută să le împlinească printr-o goană neastâmpărată, nesățioasă, după plăcere a simțurilor trupești și printr-o fugă de durere. În fond, dialectica plăcere-durere devine pentru omul căzut cercul vicios în care se va derula întreaga lui existență și din care ființa umană va încerca să scape[121]. Căutând plăcerile trupului, ființa umană conștientizează că acestora le urmează numaidecât durerea, și că cu cât va alerga spre plăcere cu atât va întâmpina și va experia mai viu, mai teribil, mai ineluctabil prezența durerii[122]. Sfântul Maxim descrie, în acest sens, cu o foarte mare finețe psihologică alternanța dintre plăcere și durere în viața omului căzut:

[119] Un comentariu strălucit al *filautiei* în reflecția teologică a Sf. Maxim Mărturisitorul ne oferă teologul catolic Irénée Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 137, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1952, pp. 57-107.

[120] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste. Suta a treia*, 8, în: *Filocalia*, Vol 2, traducere, introducere și note de pr. Dumitru Stăniloae, Editura Apologeticum, 2005, (ediție electronică), p. 115.

[121] Vezi și Ioan C. Teșu, *„Simt boala ca o iubire a lui Hristos"*, Editura Doxologia, Iași, 2017, pp. 24-32.

[122] O prezentare a dialecticii plăcere-durere în teologia maximiană ne oferă Lars Thunberg, *Antropologia teologică...*, pp. 176-178.

> omul, aflând prin însăși experiența sa, că orice plăcere are ca urmașă în mod sigur durerea, își avea toată pornirea spre plăcere și toată fuga spre durere. Pentru cea dintâi luptă cu toată puterea, pe cea de-a doua o combătea cu toată sârguința, închipuindu-și un lucru cu neputință și anume că printr-o astfel de dibăcie va putea să le despartă pe acestea una de alta și iubirea trupească de sine va avea unită cu ea numai plăcerea, rămânând neîncercată de durere. Sub puterea patimii el nu știa, precum se vede, că plăcerea nu poate fi niciodată fără de durere. Căci în plăcere e amestecat chinul durerii, chiar dacă pare ascuns celor ce o gustă, prin faptul că domină patima plăcerii. Pentru că ceea ce domină iese întotdeauna deasupra, acoperind simțirea a tot ceea ce stă alăturea[123].

„Hainele de piele" înseamnă, după Sfântul Grigorie de Nyssa și alți Părinți ai Bisericii, și coborârea condiției omenești după cădere la stadiul animalității[124]. Fin observator al realității decăzute a făpturii umane, psalmistul David constatase deja în această privință că „omul în cinste fiind, n-a priceput; alăturatu-s-a dobitoacelor celor fără de minte și s-a asemănat lor" (Ps 48, 12)[125]. Stadiul de animalitate presupune în acest caz instinctivitatea și agresivitatea care au început să caracterizeze atitudinea și comportamentul oamenilor, și care devin o trăsătură definitorie a dimensiunii trupești a omului căzut. În acest context, așa cum vom vedea în subcapitolul următor, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre apariția afectelor și a afectivității ca aspect fundamental al vieții biologice a omului după căderea în păcat.

---

[123] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*..., p. 30

[124] Mânia și pofta sunt pentru episcopul Nyssei două indicii ale naturii animalice care s-au adăugat firii umane în urma căderii în păcat. Vezi Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, traducere din limba greacă, note și comentarii Grigore Teodorescu, ediția a doua, Editura Herald, București, 2006, pp. 40-41.

[125] Comentând acest verset din psalmi, în răspunsul său către egumenul Talasie, Sf. Maxim Mărturisitorul susține că prin cădere omul nu doar că s-a asemănat dobitoacelor celor iraționale, ci și le-a întrecut pe acestea în această iraționalitate deoarece el ca ființă rațională prin excelență a schimbat adevărata sa fire în ceva contrar firii.

1.5. Trupul și afectele

Pentru a descrie starea inferioară la care a ajuns ființa umană după înfăptuirea păcatului și după izgonirea din viața paradisiacă, Sfântul Maxim Mărturisitorul nu se oprește să tâlcuiască în mod explicit simbolismul „hainelor de piele", precum fac alți Părinți ai Bisericii, ci – dezvoltând unele perspective teologice care aparțin Sfântului Grigorie de Nyssa – preferă să vorbească în schimb despre prezența afectelor în natura căzută a omului[126]. În realitate, concepția negativă despre afecte sau despre partea pătimitoare a omului își are originea în filozofia stoică, însă Sfântul Maxim Mărturisitorul o integrează și o dezvoltă teologic în discursul său antropologic, ascetic și duhovnicesc[127].

Răspunzând întrebării unui anumit egumen Talasie cu privire la sursa relelor, teologul bizantin susține că afectele – pofta de mâncare și plăcerea de a mânca, frica și întristarea – nu au făcut parte din proiectul antropologic originar al ființei umane, ci au izvorât în firea acesteia în urma căderii în păcat a omului, fiind, după cum explică părintele D. Stăniloae, consecința unui „transfer al energiei spirituale în planul inferior biologic"[128]. Afectele sunt, de fapt, acele trăsături care evidențiază aspectul de animalitate sau inferioritate la care omul a coborât prin păcat. Pătrunzând în partea sensibilă a firii umane, acestea au accentuat însușirile ei iraționale[129]. În acest sens, conform părintelui Stăniloae, afectele indică latura de pasivitate a firii omenești[130] și constituie premisa biologică care face cu putință și explică existența apariției și

[126] *Cf.* Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 41.

[127] Pentru o perspectivă asupra modului în care Sfântul Maxim Mărturisitorul valorifică din punct de vedere creștin concepția stoică despre afecte dar și tradiția patristică până la el, vezi Lars Thunberg, *Antropologia teologică...*, p. 171, pp. 200-203.

[128] Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 86-87.

[129] Vezi și Teofan Mada, *Despătimirea. De la etică la ființialitate*, Editura Agnos, Sibiu, 2007, pp. 102-103.

[130] *Cf.* Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica...*, p. 82.

manifestării patimilor în om. Dar, cu toate că lucrarea afectelor este manifestă în om doar după ce acesta a căzut în păcat, afectele sunt considerate de către Sfântul Maxim „firești, nevinovate sau independente”[131] de voia omului, adică „conforme cu firea” căzută a acestuia. Prin urmare, acestea nu sunt, în sine, condamnabile sau păcătoase, ci, în mod paradoxal, ele reprezintă un *dat* necesar al omului în stadiul actual al existenței sale pământești, postedenice[132]. Afectele, după acest ilustru teolog al Bisericii, au un rol important în ceea ce privește acțiunea de conservare a vieții omenești, cu alte cuvinte ele „sunt necesare pentru susținerea ei”, menirea lor fiind aceea să servească existenței biologice a omului[133]. De aceea, Sfântul Maxim concluzionează legat de această problematică următoarele:

> Pentru că și hrana cea mai simplă ne produce o plăcere naturală, chiar dacă nu voim, întrucât ne satisface trebuința de mai înainte. La fel băutura, prin faptul că potolește neplăcerea setei, sau somnul, prin faptul că reînnoiește puterea cheltuită prin veghere[134].

Din punct de vedere moral, afectele se dovedesc a fi neutre[135], însă voința omului și gândurile, care pun în mișcare această voință, sunt factorii ce determină ca afectele să rămână bune sau să fie transformate în afecte exagerate sau patimi. Astfel, atunci

---

[131] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 291.

[132] Vezi și Teofan Mada, *Despătimirea...*, p.102.

[133] Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica...*, p. 83.

[134] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 291.

[135] Caracterul neutru al patimilor este reliefat și de către Sfântul Antonie cel Mare atunci când face deosebirea între afecte și patimi: „Nu cele ce se fac după fire sunt păcate, ci cele rele prin alegerea cu voia. Nu este păcat a mânca, ci a mânca nemulțumind, fără cuviință și fără înfrânare. Căci ești dator să-ți ții trupul în viață, însă fără nici un gând rău. Nu este păcat a privi curat, ci a privi cu pizmă, cu mândrie și cu poftă. Nu este păcat a asculta liniștit, ci este păcat a asculta cu mânie. Nu este păcat neînfrânarea limbii la mulțumire și rugăciune, dar este păcat, la vorbirea de rău. Este păcat să nu lucreze mâinile milostenie, ci ucidere și răpiri. Și așa, fiecare dintre mădularele noastre păcătuiește când din slobodă alegere lucrează cele rele în loc de cele bune, împotriva voii lui Dumnezeu” – *cf.* Sfântul Antonie cel Mare, „Învățături despre viața morală”, 60, în: *Filocalia*, Vol. 1, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, Harisma, București, 1992, p. 25.

când este menținută în granițele firești de manifestare, când este deci utilă firii omenești, afectivitatea trupească contribuie în primul rând la conservarea laturii biologice a omului, așa cum am menționat adineauri.

Mai mult decât atât, Sfântul Maxim arată că afectele pot să fie, și este bine să fie, valorificate în planul vieții spirituale[136], fiind „folositoare celor ce se sârguiesc pentru dobândirea virtuții". Așa se face că, prin efortul ascetic, lucrarea afectelor este disciplinată, înfrânată și canalizată de către om spre creșterea sa duhovnicească și spre comuniunea cu Dumnezeu. Ceea ce se urmărește în acest caz prin asceză nu este deloc desființarea afectelor în sine, adică mortificarea sau abolirea lor în înțelesul asceticii apusene, ci sublimarea acestora în vederea unei transfigurări sau spiritualizări a energiilor izvorâte din afecte. În cele din urmă, prin asceză și prin spiritualizarea puterilor manifestate în afecte se reface în sens invers traseul inițial al transformării energiilor spirituale în energii biologice[137].

Deoarece nu țin de condiția ontologică originară a ființei umane, fiind adaugate acesteia în urma căderii, potrivit Sfântul Maxim afectele „impulsionează" conștiința omului doar în stadiul vieții sale pământești, activitatea lor dispărând în viața viitoare[138]. Această precizare de mare importanță scoate în evidență adevărul că viața omului în condițiile căderii este expusă unui permenent asalt din partea afectelor, acesta, omul, având opțiunea să cedeze sau nu acestora, adică să le mențină în parametri firești de funcționare – iar prin voința exersată în asceză să le pună în slujba cunoașterii lui Dumnezeu –, sau să capituleze sub presiunea lor și să intre în circuitul vieții pătimașe prin cultivarea și direcționarea

[136] „Afectele devin bune în cei ce se străduiesc, atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de cele trupești, le folosesc spre câștigarea celor cerești. De pildă, pofta o pot preface în mișcarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești; plăcerea, în bucuria curată pentru conlucrarea minții cu darurile dumnezeiești; frica, în grija de a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatelor; iar întristarea, în pocăința care ne aduce întristarea de pe urma răului săvârșit în timpul de aici" – *cf*. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 42.

[137] Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica...*, pp. 84-85.

[138] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 291.

irațională, dezordonată, a energiilor acestora. De aici se desprinde, însă, și o certă responsabilitate morală a persoanei față de trupul său sau, mai concret spus, față de maniera în care se raportează – în planul vieții de zi cu zi – la afectele trupești și face din ele, așa cum am văzut, un mijloc de înaintare spre virtute sau un instrument al căutării plăcerilor păcătoase. În definitiv, atitudinea omului față de trupul său și valoarea morală pe care o atribuie acestuia depind în cea mai mare măsură de felul în care conștientizează importanța gestionării spirituale a afectelor trupului său.

În opinia părintelui profesor Ioan C. Teșu, învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul despre prezența afectelor în natura umană după căderea în păcat este „mai actuală ca oricând, în astfel de vremuri de exacerbare a cultului trupului și a căutării frenetice a plăcerii, a robiei față de materie și de ceea ce este material și de utilitate trupească”[139]. Această învățătură despre prezența afectelor în firea umană căzută ne ajută să înțelegem mult mai în profunzime originile spirituale ale grijii excesive și – cel mai adesea – obsesive pe care omul contemporan o manifestă în privința trupului său, dar și faptul că viața sa cotidiană este canalizată înspre satisfacerea plăcerilor trupești înainte de orice.

În orice caz, în contemporaneitate, afectele trupului căzut sunt stimulate și exploatate în mod sistematic, programatic, în această societate a consumului care caută să transforme satisfacerea lor în scopuri principale ale existenței omului, creând tot mai multe și noi nevoi biologice ale acestuia. De aceea, pe drept cuvânt – reflectând asupra acestui primat acordat trupului și trebuințelor lui în zilele noastre – mitropolitul Andrei al Clujului atenționează asupra faptului că „în societatea de consum bunurile materiale și plăcerile trupești au devenit adevărate zeități”[140]. Acest adevăr este cu atât mai evident cu cât constatăm că, în societatea zilelor noastre, pe fondul regresului moral contemporan și al relativismului valoric, al inversării ierarhiei valorice în postmodernitate, potrivit părintelui profesor Ștefan Iloaie, „păcatele trupului sunt

[139] Ioan C. Teșu, „*Simt boala…*”, p. 25.

[140] Andrei Andreicuț, *Principii de morală creștină*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 108.

astăzi nu doar săvârşite, ci şi cinstite, se făptuiesc dincolo de saturaţie şi au devenit idol al vieţii. Ele constituie un semnal al decadenţei morale"[141].

1.6. Bolile trupeşti şi moartea ca despărţire de trup

Abatere deliberată de la voia lui Dumnezeu, păcatul lui Adam perturbă armonia originară a creaţiei şi, în consecinţă, o dezordine progresivă – spirituală şi morală – se instalează de acum încolo în istoria umanităţii. Criza spirituală se aşează la temelia raportului omului cu Creatorul său, îl dezechilibrează ontologic şi îl divizează în interior pe om[142]; de aici aceasta se extinde asupra întregii lumi naturale – „blestemat va fi pământul pentru tine", *cf.* Fac 3, 17; Rm 8, 21 – dar se înstăpâneşte şi asupra relaţiei omului cu semenii săi, pe care o denaturează din punct de vedere moral.

Una dintre consecinţele imediate ale acestei denaturări relaţionale este tocmai introducerea în lume a realităţii tragice a luării vieţii făpturii umane prin încălcarea demnităţii acesteia chiar de un confrate[143] (a se vedea episodul primului fratricid relatat în

[141] *Cf.* Ştefan ILOAIE, *Morala creştină* şi *etica postmodernă*..., p. 52.

[142] Scindarea noastră interioară ţine, din perspectica antropologiei creştine, de condiţia căderii. „Umanitatea pe care o observăm şi din care facem parte este o umanitate divizată. Este divizată în primul rând în fiecare dintre noi: «eul» este un teatru de umbre, de personaje nevrotice ale căror sfori nu le tragem noi, ci mai degrabă ele le trag pe ale noastre. Facultăţile noastre sunt şi ele divizate şi ierarhia lor bulversată: o inteligenţă pur cerebrală, care compară, o «inimă» în incertitudine, abandonată forţelor sub-conştientului, care confundă. [...] Divizaţi în noi înşine, la fel suntem şi între noi: indivizi duşmani, singuratici sau confundaţi, singuratici în confuzia însăşi" – *Cf.* Olivier CLÉMENT, *Întrebări asupra omului*..., p. 12.

[143] Păcatul adamic „dinamitează" comuniunea edenică dintre om şi Creatorul său, iar efectele acestui „dezastru" moral se repercutează în principal în convieţuirea oamenilor. În tradiţia patristică s-a afirmat de multe ori adevărul că prin păcat omul întoarce spatele lui Dumnezeu şi refuză ajutorul acestuia şi prin urmare acest refuz se răsfrânge şi asupra semenului care este *chi*p al

cap. 4 din cartea Facerii, o pagină crudă din zorii istoriei biblice a omenirii despre care Papa Ioan-Paul al II-lea afirma, în enciclica *Evangelium vitae*, că este rescrisă în fiecare zi[144]).

În ceea ce privește strict ființa omului, păcatul – acest eșec sau accident existențial[145] rezultat în urma exercitării greșite a libertății de către ființa umană – a produs în lăuntrul acestuia o fisură ontologică prin aceea că a distrus echilibrul existent la începutul creației între partea spirituală și cea trupească din om[146]. Legat de acest echilibru, nu este deloc o întâmplare faptul că, în reflecțiile lor teologice cu privire la viețuirea paradisiacă a omului, majoritatea Părinților Bisericii au comparat, folosindu-se de termeni medicali, starea primordială în care se afla făptura umană cu o stare de *sănătate ontologică* a acesteia, deopotrivă una duhovnicească și fizică. Prin sănătatea omului primordial Părinții Bisericii au înțeles adecvarea condiției de viețuire a omului cu adevărata sa natură teantropică[147]. De aceea, în deplin acord cu revelația scripturistică („Dumnezeu l-a zidit pe om spre nestricăciune" – *cf.* Sol 2, 23), aceștia descriu adesea starea de sănătate a omului paradisiac prin cuvinte ca *nestricăciune*, *incoruptibilitate* sau *nepătimire*, pentru a evidenția desăvârșirea relativă a acestuia. Referitor la această chestiune, și sprijinindu-se pe afirmațiile Părinților Bisericii, teologul Jean-Claude Larchet caracterizează condiția adamică din Eden în următoarele cuvinte: „starea primordială, în care omul trăia potrivit naturii sale primordiale, ne apare astfel ca o stare de sănătate, în care omul nu cunoștea nici o formă de boală, nici a

---

lui Dumnezeu. Prin urmare nu este de mirare dacă păcatul care este un fel de „sinucidere spirituală" a omului este urmat de o ucidere reală a confratelui, deoarece nu mai se întrezărește în ființa lui chipul divin.

144 Jean-Paul II, *Evangelium vitae. Encyclique sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*, în: *Cahiers pour croire aujourd'hui*, 161 (1995), Assas Éditions, Paris, 1995, p. 16.

145 *Cf.* Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, coll. *Impasuri* și semne, traducere de Mihai Cantuniari, Anastasia, București, 2004², pp. 23-29.

146 Vezi Ioan C. Teșu, *„Simt boala…"*, p. 17.

147 O prezentare amplă a învățăturii patristice despre sănătatea primordială a omului ne este oferită de teologul francez Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale…*, pp. 15-33, aici p. 30.

trupului, nici a sufletului, și în care ducea o viață normală pentru că se conforma adevăratei lui naturi și adevăratei lui meniri”[148].

Incoruptibilitatea naturii umane dinainte de cădere la care fac referire autorii patristici reflectă în această perspectivă conlucrarea puterilor sufletești din om cu simțurile trupești, „întregi și nevătămate”[149] de păcat, în vederea cunoașterii și realizării comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii[150]. În același timp, incoruptibilitatea este, după părintele Stăniloae, semnul „curăției morale”[151] a ființei umane ieșite din mâna Creatorului Său[152]. Mai mult decât atât, privită mai ales în antiteză cu fenomenul morții care a apărut în creație după căderea în păcat a protopărinților, nestricăciunea omului edenic era, în acordul majorității autorilor patristici, și o stare potențială de nemurire care se datora harului dumnezeiesc din om[153] și pe care acesta trebuia să o mențină prin lucrarea virtuților. Această nemurire viza nu doar aspectul sufletesc din om, ci și latura lui trupească deoarece, așa cum admite Sfântul Simeon Noul Teolog, „Adam a fost zidit cu un trup nestricăcios, dar material și încă nedeplin duhovnicesc”[154]. Sfântul Ioan Gură de Aur declară și el legat de aceeași problematică:

> Dacă vreți să vedeți cum ne-a plăsmuit la început Dumnezeu trupul, să ne ducem în paradis și să-l vedem pe omul care a fost

---

[148] Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*..., p. 20.

[149] Ava Dorotei, „Despre lepădare”, în: *Filocalia*, vol. IX, traducere introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 478.

[150] Ioan C. Teșu, *„Simt boala...”*, p. 18.

[151] În rai „omul a fost deci curat de pornirile rele și cu o tendință spre binele comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii, dar nu întărit în această curăție și în bine” – Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 280.

[152] În literatura patristică și filocalică viețuirea în curăție spirituală și fizică deopotrivă este un semn al sănătății spirituale a omului.

[153] Vezi Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, traducere din franceză de Vasile Mihoc, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 1997, p. 22.

[154] Sfântul Simeon Noul Teolog, „Întâia cuvântare morală”, 2, în: *Filocalia*, vol. VI, traducere introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 126.

> făcut la început. Că nu era trupul acela așa *stricăcios și muritor*, ci strălucea minunat ca o statuie de aur abia ieșită din cuptor, n-avea în el nicio stricăciune, nu-l supăra osteneala, nu-l întina sudoarea, nu-l împresurau grijile, nu-l asaltau necazurile, nu-l întrista niciuna dintre suferințele acestea *(s.n.)*[155].

Ca degradare a integrității constituției și condiției edenice a omului, boala se grefează pe natura umană în urma păcatului adamic. Boala a afectat inițial și direct sănătatea sufletească a făpturii umane, apoi – în baza legăturii intime dintre cele două părți ale alcătuirii persoanei, – aceasta a cuprins și a îmbolnăvit și trupul omului care a cunoscut treptat și inevitabil nevoile firii sale, suferințele, deteriorarea calității lui, neajunsurile și – într-un final – moartea[156].

Într-o oarecare măsură „hainele de piele" care au fost adăugate firii umane căzute indică, pe lângă aspectele pe care le-am enunțat într-un subcapitol anterior, și caracterul patologic al naturii trupești a omului căzut. Acest caracter anormal al patologiei trupești a omului este întărit de Sfântul Grigorie de Nyssa care zice că, atunci când a fost adus la existență de către Dumnezeu, „omul nu avea prin fire, nici ca proprietate esențială legată de natura sa, *capacitatea de a pătimi* și *de a muri* la începutul creației sale (originii sale), ci numai mai târziu s-a insinuat în el firea pătimitoare"[157].

Din perspectiva antropologiei și a spiritualității creștine starea de îmbolnăvire a trupului se arată în funcționarea dezordonată a afectivității umane în starea de cădere. Pervertirea simțurilor omului adamic a condus automat la o hipertrofiere a necesităților

---

[155] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la statui*, XI, 2, traducere din limba greacă și note de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, pp. 190-191.

[156] Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, p. 27.

[157] „(L)'homme, n'avait pas en lui-même par nature, ni comme proprieté essentielle jointe à sa nature, la capacité de pâtir et de mourir, lors de sa première origine, (...) mais c'est plus tard que s'insinua en lui la nature passible" – *cf.* Saint Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Michel Aubineau, coll. *Sources Chrétiènnes 119*, Éditions du Cerf, Paris, 1966, XII, 2, pp. 402-403.

biologice ale acestuia, astfel încât omul căzut experiează o dorință insațiabilă legat de împlinirea acestor necesități[158]. Este suficient să ne gândim doar la nevoia firească de hrană a făpturii umane, care a fost transformată după căderea în păcat în lăcomie a pântecelui sub diferitele ei forme. „Lăcomia a dat pe Adam morții și a adus în lume distrugerea din plăcerea pântecelui" – afirmă Sfântul Vasile cel Mare surprinzând legătura organică dintre păcat și boala[159]. Într-un alt context, conexiunea directă dintre păcatul îmbuibării pântecelui și bolile și suferințele trupești ale omului este prezentată de către ilustrul episcop capadocian în termeni foarte categorici, acesta subliniind că fiind

> împovorate necontenit cu prea multă mâncare, trupurile [oamenilor, *n.n*] se scufundă cu ușurință în boală; dar dacă se folosesc de puțină mâncare și ușoară, scapă și de suferința pe care o așteaptă de pe urma bolii, ca de o furtună ce se pornește împotriva lor, dar se depărtează și de suferința care începe a se ivi, ca de o ciocnire cu o stâncă bătută de valuri. [...] Căci greutatea mistuirii, urmare de neînlăturat pentru toți cei care mănâncă prea multe bunătăți, dă naștere în trup la boli necruțătoare[160].

Părintele D. Stăniloae explică această legătură dintre păcatul adamic și predispoziția spre suferințele și bolile trupești, astfel:

> slăbirea legăturii cu Dumnezeu, izvorul vieții, prin amăgirea că lumea materială, care satisface trebuințele și plăcerile temporare ale trupului a devenit o pricină a suferințelor, bolilor și morții oamenilor. Iar slăbirea acestor legături a venit prin păcatul originar care a adus, deci, aceste suferințe și moartea peste toți oamenii. El a fost o pornire de satisfacere a trupului, cu uitarea rațiunii

[158] Dominique Beaufils, «Credința ta te-a mântuit»..., pp. 70-73.

[159] Sfântul Vasile cel Mare, „Cuvânt ascetic", VII, în: *Scrieri. Partea a doua*, coll. *Părinți și Scriitori bisericești*, Vol. 18, traducere, introducere și note de Iorgu D. Ivan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 68.

[160] Sfântul Vasile cel Mare, „Despre post (I)", 4, 9, în: *Omilii și cuvântări*, coll. *Părinți și scriitori bisericești*, Vol. 1, S.N., traducere din limba greacă și introducere de Dumitru Fecioru, text revăzut și notă asupra ediției de Constantin Georgescu, note de Dumitru Fecioru, Constantin Georgescu și Alexandru Mihăilă, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 50, 56.

firii ca armonie a întregimii persoanei și armoniei ei cu celelalte persoane și cu Dumnezeu, Creatorul și prototipul ființei umane. A fost o scăpare a materiei trupului de sub forța unificatoare a spiritului persoanei[161].

În literatura patristică și filocalică moartea fizică este percepută ca fiind o despărțire a sufletului de trup, ca urmare a păcatului adamic. Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre moarte ca reprezentând o destrămare sau o descompunere a trupului în elementele pământești din care a fost alcătuit[162]. Moartea fizică este punctul *terminus* al finitudinii și mortalității – Sfântul Grigorie vorbește de moarte ca „dezbrăcare de pielea moartă[163]" – cu care omul s-a ales în urma despărțirii de Dumnezeu, izvorul vieții spirituale. Moartea fizică este, deci, o consecință a morții spirituale inițiale adamice. Ceea ce este important de precizat în interpretarea morții ca fenomen fizic este faptul că episcopul Nyssei refuză să vadă în realitatea acesteia o pedeapsă din partea divinității, și preferă să vorbească mai mult de moarte ca o „binefacere a lui Dumnezeu", întrucât, prin introducerea morții în cursul vieții unui om, Dumnezeu – în chip pedagogic – vrea să stopeze răul, ca acesta să nu se propage la nesfârșit. Moartea fizică este astfel – subliniază părintele Ioan C. Teșu – un dar și o binecuvântare pentru om, întrucât aceasta pune capăt suferințelor sau păcatelor, dar și deschide omului virtuos calea vieții veșnice[164]. În fond, autorii patristici insistă mai puțin asupra morții ca fenomen fizic. Pentru ei moartea este importantă ca experiență spirituală, de aceea aceștia atrag mai degrabă atenția asupra pericolului morții ca despărțire de Dumnezeu și mai ales asupra morții veșnice.

---

[161] Dumitru STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 257.

[162] SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre învățătura creștină*, VIII, pp. 141-142.

[163] SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre învățătura creștină*, VIII, p. 143.

[164] Ioan C. TEȘU, „Taina morții în spiritualitatea ortodoxă", în *Teologie și viață* XX (2010), serie nouă, nr. 5-8, p. 4.

1.7. Concluzii

Omul în integralitatea alcătuirii sale din suflet și trup este purtător al chipului lui Dumnezeu. Holismul este, deci, o trăsătură specifică a antropologiei creștine. Omul apare în ordinea creației ca o ființă întrupată. Cât privește trupul, în viziunea revelației biblice acesta nu este vreun accident existențial sau o închisoare în care sufletul a căzut în urma unei greșeli primordiale. Plămădit din materia lumii, trupul este bun în sine și rostul său constă în a fi un suport adecvat vieții sufletului. Modelarea trupului din pământ reflectă în fond grija Creatorului de a face ca trupul să slujească părții sufletești a omului. Fără trupul care să-l ipostazieze, sufletului omului nu ar putea să lucreze în lumea materială. Abia trupul dă formă și face active în universul creat lucrările sufletului. Între trup și suflet există o legătură atât de strânsă, imposibil de precizat în cuvinte, legătură care explică însă dinamismul spiritual, ascendent sau descendent, al ființei umane. În baza acestui apofatism antropologic al unirii dintre trup și suflet în persoană, vorbim de o complementaritate între funcțiile sufletești și organele trupești ale omului, care îndeplinesc și o funcțiune spirituală. În această perspectivă, inima este prin excelență organul fiziologic cu o puternică încărcătură spirituală sau duhovnicească. După majoritatea Părinților Bisericii, inima reprezintă centrul vieții spirituale. În inimă are loc întâlnirea cu Dumnezeu, de aceea inima trebuie să fie mereu curată și curățită de păcate și de gândurile rele și umplută de gândurile bune și virtuoase. Ca parte a trupului omenesc, inima are o importanță covârșitoare în viața duhovnicească, întrucât legătură omului cu Dumnezeu se realizează prin rugăciunea inimii sau prin coborârea minții în inimă. Inima este prin urmare un exemplu concludent al faptului că trupul omenesc participă activ la viața duhovnicească și că omul prin trupul său poate ajunge la cunoașterea și la simțirea lui Dumnezeu.

„Hainele de piele" indică condiția mortalității biologice a omului, *ceva* ce a fost adăugat naturii umane după episodul căderii. Sfinții Părinți, cei care au tâlcuit admirabil această sintagmă bibli-

că, au subliniat că prin această realitate nu trebuie avut în vedere trupul omului în mod direct, tocmai pentru a nu acredita ideea neoplatonicilor sau a gnosticilor conform căreia natura trupului este rea în sine. Cert este însă că noua condiție antropologică postedenică transformă viața umană într-o supraviețuire biologică, în sensul în care omul – generic vorbind și înțelegând aici pe toți urmașii lui Adam – ca să rămână în viața trebuie să amâne cât mai mult moartea biologică. Totuși, realitatea antropologică a „hainelor de piele" determină și o nouă atitudine a omului căzut față de trupul său, o atitudine care se concretizează într-un cult al trupului și al nevoilor sale carnale pe care ființa umană se va strădui să le împlinească căutând tot mai tare plăcerea și fugind de durere.

Mai mult decât atât, expresia „hainele de piele" trimite la realitatea afectelor care au survenit în natura umană după cădere. Aceste afecte – pofta și plăcerea de mâncare, frica și intristarea, dorința sexuală – reprezintă, după părintele D. Stăniloae, un transfer al energiilor spirituale în planul biologicului. În mod deosebit, Sfântul Maxim Mărturisitorul a dezvoltat o teologie a afectelor, evidențiind că afectele au fost îngăduite de Dumnezeu în planul istoriei căzute pentru conservarea firii umane dar și pentru creșterea spirituală a omului, care poate sublima afectele în lucrări ale virtuților. Afectele surprind partea pasivă din natura umană, partea irațională sau animalică a omului, și explică modul în care omul, prin hrănirea nefirească a lor, intră în circuitul sau în cercul vicios al păcatului. După părintele Ioan C. Teșu, înțelegerea rostului afectelor, din punct de vedere antropologic și spiritual, este de mare importanță mai ales în contextul cultural și social al zilelor noastre când asistăm la o exacerbare a nevoilor sau afectelor trupului uman.

Dacă starea primordială a omului este în viziunea patristică una a sănătății ontologice – sufletească și trupească, de nepătimire sau incoruptibilitate –, condiția umană căzută se remarcă prin apariția bolilor și a neputințelor sufletești, dar și a celor trupești. În opinia majorității Sfinților Părinți, bolile trupești nu sunt întotdeauna consecința imediată a păcatelor personale, dar

ele au legătură cu natura umană slăbită de pe urma păcatului, cea care face cu putință apariția lor. Bolile sunt indiciul firii umane îmbolnăvite. Moartea trupească este, în această viață, consecința ultimă a păcatului pentru întreaga omenire. Ea este consecința și într-un fel consumarea realității „hainelor de piele".

2. ÎNTRUPAREA LOGOSULUI DIVIN – FUNDAMENTUL RESTAURĂRII FIRII OMENEȘTI ȘI PREMISA ÎNDUMNEZEIRII TRUPULUI OMENESC

2.1. Întruparea Fiului lui Dumnezeu și asumarea condiției umane integrale

În creștinism, potrivit relatărilor biblice (*cf.* In 1, 14; Evr 1, 1; 1 Tim 3, 16) și tradiției patristice, punctul culminant al revelației lui Dumnezeu în istorie este atins în „evenimentul cosmic”[1], crucial, al întrupării sau înomenirii Fiului lui Dumnezeu în lume, în persoana istorică a lui Iisus Hristos. Prevăzută în planul iconomiei lui Dumnezeu a se realiza încă din veșnicie, întruparea Logosului divin îndeplinește în contextul istoriei omenirii marcate de căderea în păcat a oamenilor și o funcție restauratoare a creației în ansamblul ei[2]. Cu alte cuvinte, pe lângă faptul că reprezintă forma cea mai înaltă prin care Dumnezeu alege să vină, conform părintelui D. Stăniloae, în maximă apropiere de om și să inițieze un dialog personal și de iubire cu acesta[3], întruparea Cuvântului lui Dumnezeu sau manifestarea Lui în planul istoriei, în calitate de om asemenea altor oameni, este și mijlocul providențial, special gândit de Dumnezeu, prin care umanitatea în primul rând, apoi întreaga creație, întregul cosmos, în al doilea rând, sunt vindecate de stricăciunile adânci și de urmările nefericite ale

[1] A se vedea John Meyendorff, *Teologia bizantină*..., p. 203.

[2] Vezi pentru mai multe detalii Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, [2]1993.

[3] *Cf.* Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 2, p. 71.

păcatului primordial[4]. Părintele Dumitru Stăniloae explică acest adevăr teologic în următoarele cuvinte:

> Îndumnezeirea omului, prin unirea cu Dumnezeu, după o pregătire a ei în istorie, a fost atât de legată în planul lui Dumnezeu de hotărârea creerii lui prin Cuvântul Său, încât ea ar fi putut fi avut loc și în cazul în care n-ar fi intrat păcatul. Căci, de aceea, prevăzând căderea omului, Dumnezeu și Cuvântul Său au cugetat împreună, dinainte de crearea Lui, întruparea Fiului Său, pentru ca să readucă istoria la calea care s-o ducă la unirea omului cu El[5].

Din această perspectivă, întruparea constituie – ontologic și antropologic privind lucrurile – contrapunctul episodului catastrofei căderii în păcat a primilor oameni. În acest sens, prin întruparea sau înomenirea Fiului lui Dumnezeu este refăcută legătura primordială – scurtcircuitată și interzisă prin păcat – dintre Creator și creatură[6]. Dar, în același timp, văzută ca acțiune de restaurare a firii umane căzute, întruparea presupune reașezarea făpturii umane în firescul ei, în slava inițială pe care a primit-o de la Dumnezeu și (re)oferirea posibilității omului de a ajunge la sfințenie, la îndumnezeire. Așa se face că prin întruparea Fiului lui Dumnezeu în lume șansa de îndumnezeire la care este chemat fiecare om îi este dată lui acum ca mântuire personală sau, altfel formulat, îndumnezeirea omului înseamnă în acest caz mântuirea lui din robia păcatului și a morții la care acesta a fost supus prin căderea adamică.

Dat fiind însă faptul că prin căderea în păcat s-a alterat firea umană, întruparea Fiului lui Dumnezeu reprezintă mai mult decât o simplă reparație morală[7] a raportului dintre Creator și

---

[4] Irineu Pop Bistrițeanul, *Chipul lui Hristos în viața creștinului*, p. 79.

[5] Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 23.

[6] Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 121.

[7] Acest aspect îl surprinde, credem, Sfântul Atanasie cel Mare. Abordând problema necesității răscumpărării omului prin Întruparea lui Hristos, episcopul Alexandriei arată că pocăința omului – un act moral, de altfel – nu era suficientă pentru înlăturarea stricăciunii firii umane. Prin urmare, restaurarea firii umane nu este doar o reparație morală, un corectiv moral, cu toate că este și aceasta; anvergura operei de restaurare și de răscumpărare a omului cuprinde firea omenească în totalitate – *cf.* Sfântul Atanasie cel Mare,

creatură, deși a fost și aceasta. Nesocotirea poruncii divine de către protopărinții neamului omenesc nu a fost un gest ofensator, exterior, la adresa Creatorului, ci, prin alegerea de către om a unui alt centru al existenței – lumea sensibilă – diferit de cel divin, veșnic, acest gest s-a dovedit a fi unul cu profunde repercusiuni ontologice, condiția ontologică a omului pierzându-și frumusețea sa originară și însușindu-și stricăciunea ca aspect definitoriu al ei. Tocmai de aceea a fost necesar ca Fiul lui Dumnezeu să asume prin venirea Sa în trup în lume condiția omenească integrală, întrucât restaurarea firii umane pervertite prin păcat era posibilă doar prin vindecarea ei completă din interior[8]. Pentru a împlini acest lucru, Cuvântul divin a luat astfel „pătimirile noastre ca să le depășească dinlăuntru", spune părintele Stăniloae, subliniind rolul Fiului înomenit în lucrarea Sa de restaurare a omului[9].

Prin actul chenozei sau al micșorării de slava Sa a Fiului lui Dumnezeu, act descris cu profunzime teologică în imnul liturgic adresat de Apostolul Pavel celor din Filipi (Flp 2, 7-8), Fiul lui Dumnezeu a unit în Ipostasul sau Persoana Sa dumnezeiască natura omenească deplină împreună cu slăbiciunile acesteia rezultate prin cădere, înafară de păcat. Prin gestul său de smerenie și de nesfârșită iubire, Cuvântul lui Dumnezeu acceptă deci să îmbrace condiția omului slăbită prin păcat pentru a-l ridica pe om din starea deplorabilă în care se afla și pentru a-l re-unifica în sine ca persoană spirituală în trup. Sfântul Apostol Pavel spune legat

Despre întruparea Cuvântului, I, 7, în: *Scrieri. Partea I*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 15, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 98: „(...) pocăința nu putea să-i ridice pe oameni din cele ale firii, căci face să înceteze doar păcatul. Dacă ar fi fost deci doar păcatul și nu și stricăciunea ca urmare a lui, ar fi fost de ajuns pocăința".

[8] Teologul epocii justiniene, Leonțiu de Bizant, a văzut în întruparea chenotică a Cuvântului lui Dumnezeu singurul „leac" pentru bolile oamenilor. El spune: „Prin iconomie singurul Doctor înțelept al sufletelor noastre, primind în sine pătimirile noastre, a vindecat boala tuturor" – *cf. Adv. Nestorianus et Eutych.*, P.G., 86, 1, col. 1324 C, apud. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, coll. *Biblioteca Teologică*, ediția a doua, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 45.

[9] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 45.

de aceasta că Logosul divin „bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi cu sărăcia Lui să vă îmbogățiți" (*cf.* 2 Co 8, 9). Chenoza Fiului este în acest sens lucrarea prin care această unificare și desăvârșire a umanului se realizează în Persoana lui Hristos și de la care această îmbogățire spirituală potențială, adică putința de a ajunge la statutul de ființă desăvârșită, se transmite tuturor oamenilor prin împărtășirea lor de harul jertfei lui Hristos[10].

În Persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, natura omenească nu a fost numai restaurată la starea în care s-a aflat înainte de cădere, ci a fost adusă la un grad ridicat de perfecțiune a capacităților ei, însă fără ca prin aceasta firea umană să piardă ceea ce este propriu firii sale sau să se transforme în fire divină[11]. În momentul în care Fiul lui Dumnezeu își împropriază natura omenească în Persoana Sa, prin unirea firii umane cu cea divină, cea dintâi este curățită[12] și vindecată de rănile păcatului și pregătită pentru a deveni receptacol al harului divin. Natura umană devine iarăși capabilă de a fi pnevmatoforă sau purtătoare de har[13], așa cum era în starea originară, când a ieșit din mâinile Creatorului. Altfel spus, natura omenească pe care Cuvântul lui Dumnezeu o asumă în Persoana Sa este îndumnezeită prin împărtășirea ei de energiile firii dumnezeiești.

---

[10] Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor...*, vol. 2, p. 109.

[11] SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, III, 17,: „După cum mărturisim că întruparea s-a făcut fără modificare și schimbare, tot astfel hotărâm că s-a făcut și îndumnezeirea trupului. Prin faptul că «Cuvântul s-a făcut trup», nici Cuvântul nu a ieșit din granițele dumnezeirii Sale și din măririle Sale proprii demne de Dumnezeu și nici trupul, pentru că s-a îndumnezeit, nu și-a schimbat firea lui și însușirile lui firești. Căci au rămas, și după unire, firile neamestecate, iar însușirile acestora nevătămate. Trupul Domnului, însă, s-a îmbogățit cu activitățile dumnezeiești în virtutea unirii prea curate cu Cuvântul, adică după ipostasă, fără să sufere vreo pierdere cele firești", p. 161. Vezi și Dumitru POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 220.

[12] „Primul efect ce-l are asupra firii umane făcută fire a ipostasului Său este restabilirea ei în normalitatea ei, din strâmbătatea și închiderea egoistă în care a fost adusă de persoanele purtătoare ale ei, prin păcat. Ea e readusă în curăția ei de păcat chiar de la începutul formării în Sfânta Lui Maică" – *cf.* Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 2, p. 72.

[13] Daniel CIOBOTEA, *Teologie și spiritualitate*, pp. 160-161.

Firea umană pe care Fiul lui Dumnezeu Și-o împropriază în Ipostasul Său divin este activată în persoana lui Hristos în ceea ce are aceasta mai autentic și mai deplin. Aceasta înseamnă că în Persoana lui Hristos toate facultățile și trăsăturile firii umane au fost potențate la maximum-ul lor de manifestare, cum nu s-a întâmplat în nicio altă persoană umană. Actualizarea facultăților și trăsăturilor firii umane în Hristos reprezintă în fapt o personalizare a acestora în modul cel mai autentic și mai desăvârșit, în conformitate cu voia Ipostasului dumnezeiesc. În acest sens, voia naturii umane din Persoana lui Iisus Hristos a fost actualizată prin conformarea acesteia voii divine. În mod similar, rațiunea omenească din Persoana lui Hristos a fost restabilită la adevărata ei capacitate de manifestare prin subsumarea ei Rațiunii supreme a Ipostasului Cuvântului lui Dumnezeu[14].

Asumarea naturii umane întregi de către Fiul lui Dumnezeu se observă și în nașterea Lui ca persoană istorică, reală, cu trup din pântecele fecioresc al Maicii Domnului (Is 7, 14; Mt 1, 23; Lc 1, 35). Fiul lui Dumnezeu se naște în lume ca om supunându-se procesului uman, biologic, real, al nașterii trupești[15], fapt care arată că Iisus Hristos împărtășește, în felul acesta, condiția umană asemenea tuturor oamenilor. Altfel spus, modul în care Cuvântul divin alege să vină în lume în calitate de ființă umană este identic cu cel al tuturor oamenilor. Cu toate acestea, maniera supranaturală în care se petrece conceperea Lui ca om, prin adumbrirea Fecioarei Maria de către Sfântul Duh (Lc 1, 35), dovedește că firea umană pe care Cuvântul lui Dumnezeu Și-o împropriază nu mai

[14] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, pp. 30-31.

[15] Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că prin actul întrupării Logosului divin „iarăși se înnoiesc firile, întrucât cea dumnezeiască suportă de bunăvoie, din pricina bunătății și a iubirii de oameni nemăsurată, în chip mai presus de fire, nașterea trupească, iar a noastră pregătește în chip minunat Dumnezeului întrupat, după o lege străină, deosebită de fire, un trup fără sămânță, însuflețit rațional, întru toate ca al nostru și asemenea nouă, afară de păcat; și ceea ce-i și mai minunat, fără să se știrbească întru nimic prin naștere legea fecioriei celei ce i-a fost Maică" – *Ambigua*, 107, coll *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 80, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 269.

este supusă consecințelor păcatului strămoșesc. Conceperea Lui ca om, străină de pasiunea împreunării trupești dintre bărbat și femeie, evidențiază că firea umană asumată de Fiul lui Dumnezeu prin întrupare este purificată și îndumnezeită[16].

La mijlocul secolului al treilea, Sfântul Atanasie cel Mare, vorbind despre înomenirea Fiului lui Dumnezeu, explică foarte concludent motivul pentru care Logosul divin a asumat în chip real condiția omului în trup:

> Își ia un trup care nu e străin de al nostru. Căci nu a voit să fie simplu în trup, nici nu a voit numai să se arate. Căci ar fi putut, dacă ar fi voit, să-și facă arătarea Sa printr-un trup mai mare. Ci îl ia pe al nostru, și pe acesta nu în chip simplu, ci din Fecioară neprihănită și neîntinată și neștiutoare de bărbat (I Petru 1, 18). Căci și fiind puternic și făcător al tuturor, Își pregătește El însuși în Fecioară trupul ca templu și și-l face propriu, ca pe o unealtă (organ), făcându-se cunoscut și locuind în el. Și astfel, luând din cele ale noastre un trup asemenea celui al nostru, l-a predat morții pentru toți, pentru că toți erau supuși stricăciunii morții, aducându-l (jertfă) Tatălui[17].

---

[16] „Fiul lui Dumnezeu nu Se putea face om supunându-Se legii firii după care sunt născuți oamenii, fără să fie întrebați, sau să se hotărască ei în prealabil pentru această naștere. El Se face om în mod liber, din proprie hotărâre, nu e făcut. Aceasta pentru că există înainte ca Dumnezeu. Dacă s-ar spune că ar fi putut accepta să Se nască ca om, supunându-Se legii generale a nașterii oamenilor după păcat, în mod voluntar, se poate răspunde că nu putea admite cu voia, să aibă ca act al conceperii Sale ca om actul pasional obișnuit al conceperii celorlalți oameni după păcatul strămoșescm act care și-ar fi lăsat urma în El. Căci cum ar fi putut elibera, născându-Se astfel, de păcatul strămoșesc imprimat în om și prin această pasiune, pe ceilalți oameni, dacă El Însuși S-ar fi conceput cu acest păcat moștenit de la înaintași? Voind să Se facă om, dar și să ne elibereze de păcat, trebuia să fie de la început ferit de acest păcat, sau să aducă cu Sine puterea de a Se face om printr-o concepere ferită de pasiunea împreunării trupești dintre bărbat și femeie. Nefiind făcut om prin această împreunare, ci făcându-Se El însuși, distinge umanul de la început de păcat. Dar nu o putea face aceasta decât numai fiind Cel ce Se făcea astfel om, Dumnezeu" – *cf.* Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Vol. 1, p. 83.

[17] Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului*, II, 8, pp. 99-100.

Într-o profundă cuvântare teologică rostită la sărbătoarea Nașterii Domnului Hristos, Sfântul Grigorie Teologul subliniază, la rândul său, realitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria, declarând că:

> Însuși Cuvântul (Logosul) lui Dumnezeu, Cel mai înainte de veci, necuprins, nevăzut, Cel netrupesc, Cel ce este începutul cel dintru început, Lumină din Lumină, Izvor al vieții și al nemuririi (tip al frumuseții și al bunătății originare), Cel ce este chip neschimbat și pecete neschimbată, Definiție și Cuvânt al Tatălui, El vine și Se cuprinde de însuși chipul său, și pentru trup, cu trupul meu se îmbracă, și ia suflet înțelegător pentru sufletul meu, curățind astfel pe cel asemenea, prin cele asemenea nouă. Și întru toate Se face om asemenea nouă, afară de păcat; zămislit și purtat în pântecele Fecioarei Preacurate cea curățită mai dinainte de Duhul la suflet și la trup[18].

Un fapt demn de luat în considerare este acela că venirea în trup a Fiului lui Dumnezeu nu s-a petrecut fără consimțirea umanului. A fost nevoie de acel smerit „*Fiat*" (*cf.* Lc 1, 38) al Fecioarei Maria – expresie a răspunsului liber dat de umanitate la inițiativa divină – pentru ca Logosul dumnezeiesc să-și facă intrarea, la fel în chip smerit, ca om în istorie, ca prin aceasta El să înnoiască firea umană alterată de păcat prin jertfa Sa mântuitoare și îndumnezeitoare. Asupra acestui aspect al înomenirii Fiului lui Dumnezeu a insistat Sfântul Maxim Mărturisitorul, reliefând contribuția firii umane – în persoana și decizia Fecioarei Maria – la venirea în trup a Cuvântului veșnic și la restaurarea firii noastre slăbite prin păcatul adamic:

> Căci înnoirea constă propriu-zis nu numai în faptul că S-a născut după trup și în timp Dumnezeu Cuvântul, Care se născuse fără de început, în chip negrăit, din Dumnezeu și Tatăl, ci în faptul că *firea noastră I-a dat un trup fără de sămânță și că e născut de o fecioară fără stricăciune (s.n.)*[19].

---

[18] Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvânt la Nașterea cea după trup a Mântuitorului Iisus Hristos*, 13, traducere de Eugen Morar, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2009, pp. 20-21.

[19] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 107, p. 269.

Așadar, în încuviințarea Fecioarei Maria la solicitarea divină făcută prin descoperirea îngerului Gavriil avem, potrivit părintelui Constantin Galeriu, răspunsul întregii naturi umane în capacitatea ei maximă de primire și dăruire[20]. Numai în urma răspunsului dat de Fecioară, Iisus Hristos primește existența umană, luând din trupul Maicii Domnului nu o altă sau nouă natură umană, ci umanitatea în plenitudinea ei, însă fără a lua și păcatul. Din această perspectivă, *Ecce ancilla Domini* – „Iată roaba Domnului" – sunt, potrivit lui V. Lossky, cuvintele mărețe prin care s-a pus capăt tragediei libertății umane[21].

Părintele Dumitru Stăniloae consideră că, asumându-Și umanitatea integrală prin nașterea Sa din Fecioara Maria, Fiul lui Dumnezeu scoate conceperea, ca act al formării oamenilor, din robia voluptății. Reprezentându-L pe Noul Adam, Cuvântul lui Dumnezeu introduce în concepere puterea creatoare sau aduce „un nou început curat al umanității"[22]. După teologul român, ceea ce Fiul lui Dumnezeu învinge de la început prin întruparea Sa dintr-o Fecioară este, propriu-zis, „sensibilitatea excesivă a trupului", a cărui înclinație spre plăcere constituia o consecință a păcatului adamic. În acest sens, învingerea sensibilității iraționale a trupului se descoperă în puterea dată spiritului uman de a opri procesul coruperii trupești și, în cele din urmă, de a înfrânge moartea fizică ca efect al acestei coruperi. Zămislirea supranaturală și nașterea Fiului lui Dumnezeu ca om dintr-o Fecioară explică, din perspectiva celor afirmate adineauri, puterea pe care Hristos a dat-o spiritului Său uman de a birui moartea trupească. Așadar, între zămislirea lui Hristos ca om și învierea Sa există, potrivit părintelui Stăniloae, o strânsă legătură[23]. Dacă prin păcatul înfăptuit de primul Adam întreaga condiție umană a fost coruptă, încât stricăciunea și moartea au pus stăpânire pe ea, fapt ce a culminat cu moartea fizică, trupească, prin Noul

---

[20] Vezi Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, coll. *Teologica*, Harisma, București, 1991, p. 128.

[21] Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, p. 136.

[22] *Cf.* Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1, p. 89.

[23] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1, p. 146.

Adam – Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, firea omenească, eliberată din robia stricăciunii și a morții, este reînnoită și primește posibilitatea de a atinge sfințenia. Această posibilitate le-a dat-o oamenilor Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, în însuși trupul Său, pe care prin jertfa Sa mântuitoare și prin învierea Sa l-a îndumnezeit deplin, arătându-ne adevărata stare desăvârșită, deificată, la care trupul omenesc trebuie să ajungă prin împărtășirea de harul dumnezeiesc.

2.2. Rolul trupului omenesc în lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos

Întruparea Fiului lui Dumnezeu sau venirea Lui în lume cu trup omenesc a fost un eveniment istoric, real, de o evidență inconstestabilă pentru contemporanii și cunoscuții – apostolii și ucenicii – lui Iisus Hristos: „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi” (In 1, 14); „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieții – Și viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim (...) ca să aveți aceeași împărtășire cu noi” (1 In 1, 1-2). „Cum poate Acesta să ne dea trupul Lui să-l mâncăm?” (In 6, 52) – se întreabă, deconcertați, iudeii în momentul în care Hristos Domnul le promite că le va dărui spre hrană Pâinea Vieții și pe care El o identifică cu trupul Său, aceștia neînțelegând mesajul spiritual al spuselor Domnului, însă confirmând, indirect, realitatea venirii lui cu trup real între oameni.

Întărind adevărul Sfintei Scripturi cu privire la realitatea întrupării Logosului divin, Sfântul Grigorie Teologul în cuvântarea sa la sărbătoarea Nașterii Domnului precizează și el că „cel netrupesc Se întrupează și Cuvântul ia consistența materiei; Cel nevăzut se face văzut; Cel neapropiat se poate atinge acum cu mâna omenească”[24].

Din punct de vedere teologic, evenimentul real al înnomenirii Fiului lui Dumnezeu pune în lumină valoarea însemnată

[24] Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvânt la Nașterea…*, 2, p. 8.

de care se bucură trupul omenesc în creştinism[25]. Căci, în mod evident, faţă de gândirea religioasă iudaică care nu putea să conceapă că Dumnezeul transcendent poate să ia forma umană, să îmbrace deci trupul omului muritor, ba mai mult şi să sufere în acest trup „supliciul unei morţi ruşinoase" sau faţă de gândirea filozofică greacă pentru care trupul omului, muritor şi efemer, era nedemn de o viaţă spirituală, eternă, creştinismul, anunţând Întruparea Fiului lui Dumnezeu, îi încredinţează sau îi rezervă trupului omenesc o menire sublimă prin aceea că leagă mântuirea omului de însuşi trupul său biologic sau, în cuvintele unui renumit filosof creştin contemporan, „situează mântuirea în corp"[26].

Preţuirea acordată trupului omenesc în creştinism se reflectă în rolul important pe care trupul omenesc îl are în principal în întreaga activitate mântuitoare a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu sălăşluit între oameni, de la întrupare până la înălţare[27]. Această însemnătate a trupului uman iese în evidenţă mai ales în momentele cheie ale vieţii şi lucrării pământeşti a lui Iisus Hristos. În fapt, Hristos realizează mântuirea noastră potenţială din robia păcatului şi a morţii în şi prin trupul Său.

Întâi de toate, însuşi faptul că Logosul dumnezeiesc „vine pogorându-se cu iubirea Sa de oameni şi cu arătarea Sa"[28] să vieţuiască în trup omenesc este o dovadă certă că pentru Dumnezeu omul este şi rămâne valoros în integralitatea fiinţei sale (alcătuite din suflet şi trup), aşa cum această unitate a fiinţei s-a reflectat în proiectul antropologic originar. Din acest motiv, întrupându-Se, Cuvântul lui Dumnezeu a îmbrăcat trupul căzut al omului cu toate neputinţele şi slăbiciunile sale ca să-i redea trupului demnitatea pe care acesta a pierdut-o prin păcatul primilor oameni,

---

[25] Jean-Claude LARCHET, *Semnificaţia trupului...*, p. 55.

[26] Vezi Michel HENRY, *Întrupare. O filozofie a trupului*, coll. *Philosophia christiana*, prezentare şi traducere de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003, p. 28: „Acestui corp material şi putrezitor, pradă devenirii şi, mai mult încât, sediul păcatului, organul atracţiei sensibile, victima predestinată a tuturor amăgirilor şi tuturor idolilor, i se încredinţează grija de a ne smulge morţii!".

[27] *Cf.* Jean-Claude LARCHET, *Semnificaţia trupului...*, p. 56.

[28] SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Despre Întruparea Cuvântului...*, II, 8, p. 99.

anume aceea de a fi suport al vieții spirituale sau duhovnicești a ființei umane. Dacă, așa cum am subliniat în capitolul anterior, chipul lui Dumnezeu din om presupune – în lectură hristologică – și dimensiunea trupească a omului, sau că expresia „chipul lui Dumnezeu" vizează omul luat în totalitatea alcătuirii sale, în această situație restaurarea chipului lui Dumnezeu din ființa umană prin întruparea Logosului divin atinge nu numai rațiunea, voința sau sentimentul ca elemente constitutive ale părții sufletești din om, ci cuprinde și restaurarea trupului omenesc în calitatea lui de mediu prin care sunt activate în lume funcțiile restaurate ale sufletului omenesc.

Pe de altă parte, chiar dacă, comparativ cu starea inițială a trupului în rai, stricăciunea păcatului a afectat și a transformat trupul într-un lucru de necinste, Hristos, Fiul lui Dumnezeu, nu a refuzat să împroprieze trupul în acest stadiu căzut al său, însă neluând și păcatul, ci l-a împropriat tocmai pentru a-l mântui și pentru a pune în trupul Lui mântuit și îndumnezeit premisele nemuririi noastre după trup. În această direcție, Sfântul Grigorie Teologul, reflectând asupra tainei întrupării, declară:

> acum Se face El părtaș trupului meu, ca să mântuiască acest chip și nemuritor să facă trupul meu. Într-o comuniune mult mai tainică vine El acum, mult mai de negrăit decât cea dintâi, căci atunci a împărtășit omului ceea ce era mai bun, adică chipul Său, iar acum El ia ce este mai sărăcăcios, mai smerit și mai de necinste pentru El, adică trupul meu[29].

Așadar, prin asumarea trupului omenesc în ipostasul său divin, Fiul lui Dumnezeu restabilește adevărata menire a trupului, aceea de a fi mediu de transparență a prezenței duhului[30], a sufletului, desăvârșindu-l totodată prin sfințirea lui prin revărsarea harului Sfântului Duh peste el. Dintr-o altă perspectivă, prin tot ceea ce implică iconomia întrupării, Hristos, Fiul lui Dumnezeu venit între oameni, aduce la cunoștință valoarea trupului omenesc, pe de o parte, prin puterea dumnezeiască pe care o imprimă acestuia pentru a suporta și a rezista pătimirilor/necesităților lui și, în mod

---

[29] Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvânt la Nașterea…*, 13, p. 21

[30] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1, p. 197.

implicit, pentru a le depăși, iar, pe de altă parte, prin puterea de a săvârși minuni prin trupul Său[31].

Ca om adevărat, Hristos a recapitulat și a experiat în trupul Său toate neputințele sau afectele ce țin de caracterul trupului denaturat, cu excepția păcatului: a obosit, a flămânzit, a însetat, s-a întristat sau a lăcrimat, a simțit frica și angoasa în fața morții, a gustat moartea etc[32]. Cu alte cuvinte, prin înnomenirea Sa, Hristos „a îmbrăcat întreaga realitate umană așa cum a fost aceasta după cădere, înafară de păcat: o natură individuală, pasibilă de suferință și de moarte”[33]. Hristos se face, deci, în mod benevol purtătorul unei firii umane imperfecte și limitate de păcat. „Chipul de rob” (Ef 2, 7) – expresie a chenozei Fiului lui Dumnezeu – confirmă tocmai faptul că Hristos – „făcându-Se asemenea oamenilor și la înfățisare aflându-Se ca un om” – adoptă condiția umană răvășită în urma păcatului, cu toate cele ce-i sunt proprii acesteia, însă nu și păcatul.

După părintele Dumitru Stăniloae, asumarea de către Iisus Hristos prin întruparea Sa a condiției noastre omenești, adică „pătimirea Sa curată cu trupul pentru noi”, este mijlocul prin care El ne pregătește pentru Împărăția lui Dumnezeu. Pentru a ajunge în Împărăția Cerurilor oamenii trebuie să fie unificați în ființa lor, iar în această perspectivă, luând în mod voluntar natura umană și suportând consecințele păcatului, Hristos împlinește prin înno-

---

[31] Acest aspect al puterii dumnezeiești pe care Fiul lui Dumnezeu o imprimă trupului omenesc este evidențiat de Părintele Stăniloae, pe baza reflecțiilor patristice. Vezi Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, pp. 45-52.

[32] „Crede că Însuși Fiul, Unul-Născut al lui Dumnezeu, pentru păcatele noastre S-a pogorât din cer pe pământ și, luând natura noastră omenească cu toate afectele ei, S-a născut din Sfânta Fecioară și de la Duhul Sfânt. Întruparea nu s-a făcut în chip aparent și iluzoriu, ci real. N-a trecut părelnic prin Fecioară, ci S-a întrupat cu adevărat din ea, a fost alăptat cu adevărat din ea, a mâncat cu adevărat ca și noi și a băut cu adevărat întocmai ca noi” – Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze,* IV, 9, traducere din limba greacă și note de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 54.

[33] Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, p. 138.

menirea Lui „funcția unificatoare și desăvârșitoare a umanului"[34]. Hristos realizează această unificare a umanului în Ipostasul Său întrucât coboară la nivelul de înțelegere al omului, manifestă compasiune față de starea căzută a umanității (lăcrimează pentru Lazăr care a murit, *cf.* In 11, 47), arată tărie față de toate slăbiciunile și limitările firii umane și în final le biruiește. Prin întruparea Sa și prin îmbrăcarea condiției umane, Iisus Hristos unifică în natura umană pe care a asumat-o în persoana Sa sufletul și trupul între care, după cădere, exista o anumită tensiune și vrăjmășie. Fiind însă și Dumnezeu Adevărat, Hristos a înfruntat prin urmare toate slăbiciunile ce vin de la trup, răbdând lucrarea afectelor și făcând în acest fel trupul capabil să depășească necesitățile strict biologice și să devină, cu ajutorul harului fortificator și sfințitor al Duhului Sfânt, apt să participe la viața spirituală[35]. Mai mult decât atât, voința divină din persoana lui Hristos dă voinței sale umane puterea de a stăpâni pornirile trupului și de a nu urma dorințelor acestuia pentru a înfăptui păcatul. Potrivit Sfântul Ioan Damaschin, sintetizatorul întregii tradiții patristice până la el, Hristos „le-a luat pe toate ca să le sfințească"[36]. Părintele Dumitru Stăniloae afirmă că, prin întruparea Sa, Domnul Hristos

[34] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1, p. 134.

[35] „E drept, Cuvântul lui Dumnezeu a luat firea noastră cu afectele ireproșabile de pe urma păcatului strămoșesc, cu oboseală, cu trebuința, cu trebuința de hrană, supusă durerilor și morții. Dar El avea totodată, în faptul că ele țineau de o fire asumată liber, conștiința că le suportă numai pentru a le birui prin răbdare și în acest sens avea chiar în firea umană o libertate potențială față de ele, libertate care avea puterea de a fi actualizată, mai ales în baza faptului că era firea ipostasului divin făcut Subiect al firii umane și ale afectelor ei, dar lucrător în acord cu aspirația ei de a birui aceste afecte prin răbdare. (...) Prin aceasta Hristos aduce o împlinire a aspirației firii după biruirea asupra afectelor și după o libertate actualizată față de ele, stări de care ne face parte și nouă prin alipirea noastră de El ca om și prin comuniunea cu El" – *cf.* Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1, p. 85.

[36] „Mărturisim că Hristos a luat toate afectele firești și neprihănite ale omului. Căci a luat pe om în întregime, și a luat toate ale omului, afară de păcat. (...) Se numesc afecte firești și neprihănite acelea care nu sunt în puterea noastră, adică acelea care au apărut în viața din pricina condamnării prilejuite de călcarea poruncii, spre exemplu: foamea, setea, oboseala, durerea, lacrimile, coruptibilitatea, fuga de moarte, frica, agonia din care provine sudoarea, picăturile

> deși a luat firea noastră cu afectele ei ireproșabile, ca urmări ale păcatului, nu din necesitate, ci de bună voie, El le-a trăit ca pe unele ce țineau în mod real de firea omenească de după păcat. Dacă nu le-ar fi trăit, n-ar fi fost în comunicare reală cu oamenii obișnuiți și n-ar fi în firea sa omenească puterea comunicată și lor de a suporta și ei, fără de păcat. Deși Le-a luat de bunăvoie, Le-a luat ca o lege a firii, întipărită în ea după păcat[37].

Comentându-l pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, Părintele Stăniloae menționează, totuși, că, prin chenoza sa, Fiul lui Dumnezeu a dat firii omenești doar atâta putere dumnezeiească cât este necesară unui om, fără ca să facă astfel inutil efortul voinței acestei firi. Făcând aceasta, Iisus Hristos a vrut de fapt ca fiecare om să-și poate ține în frâu, ca și El, afectele firii omenești și să le satisfacă în limitele trebuințelor stricte ale firii[38].

2.2.1. Rolul trupului lui Iisus Hristos la Botezul în Iordan

La Botezul Domnului în Iordan trupul lui Hristos-Omul este sfințit/uns prin pogorârea Sfântului Duh în chip de porumbel asupra acestuia. Paul Evdokimov notează: „La Bobotează [Duhul Sfânt, n.n.] coboară peste Iisus și îl face Hristos-Uns”[39]. Sfântul Atanasie al Alexandriei reflectează asupra acestui moment din viața Mântuitorului și afirmă că la Botez Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, Se sfințește pe Sine pentru noi sau, în termenii Sfântului Atanasie cel Mare, Cuvântul lui Dumnezeu a sfințit trupul luat de El, care se unge de El ca sfințirea făcută Domnului ca Celui ce s-a făcut om să se facă prin El proprie tuturor[40]. Hristos, ca Dumnezeu, nu avea nevoie să fie sfințit întrucât El este cel care deținea puterea de a sfinți. Însă sfințește

---

de sânge, ajutorul îngerilor, din pricina neputinței firii și cele asemenea, care există în chip firesc în toți oamenii” – *cf*. SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, III, 20, p. 167.

[37] Dumitru STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 39.

[38] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 66.

[39] Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, p. 159.

[40] SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, I, 47, p. 213.

în Sine, în ipostasul Său, omenitatea pe care a asumat-o, pentru ca noi – cuprinși și restaurați fiind în chip potențial în această omenitate – să ne sfințim prin împărtășirea de El. În acest sens, la Botezul Domnului are loc ungerea lui Hristos ca om cu harul Duhului, întreaga lui omenitate devenind astfel iarăși purtătoare de har, pnevmatoforă, deci și trupul lui[41].

La Botezul Domnului, în Persoana lui Hristos umanitatea este, prin urmare, restaurată în dimensiunea sa pnevmatoforă[42], așa cum aceasta era la început când a ieșit din mâinile lui Dumnezeu, însă este, în același timp, îndumnezeită prin actualizarea deplină a tuturor potențelor naturii umane în trupul lui Hristos. Prin urmare, această pecetluire sau ungere a omenității în Hristos cu harul Duhului Sfânt reprezintă în fond o întărire spirituală a umanului în El și prin El, și implicit și o întărire a trupului. „Teofania de la Iordan este în același timp o revelare a naturii umane deplin autentice: pnevmatoforă, conștientă de filiația sa dumnezeiască și viețuind în intimitatea Sfintei Treimi"[43].

2.2.2. Rolul trupului Domnului în momentul ispitirilor

Episodul biblic al primei ispitiri a Domnului Hristos – „De ești Tu Fiul lui Dumnezeu, zi ca pietrele acestea să se facă pâini" (*cf*. Mt 4, 2) –, după patruzeci de zile și nopți de post în pustie, confirmă

[41] Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, I, 47, p. 213.

[42] În teologia ortodoxă, natura creată a omului a fost de la început purtătoare de har, pnevmatoforă, harul fiind intrinsec naturii sale zidite de Dumnezeu. „Suflarea de viață" la care face referire textul *Genezei* (2, 7) indică și confirmă acest statut al omului de ființă pnevmatoforă, grație căruia omul se afla într-o relație de filiație cu Dumnezeu. Prin harul care e „co-natural" omului creat de Dumnezeu, cel dintâi participa la viața divină. Pornind de la aceste considerații, se poate înțelege cum căderea omului în păcat a reprezentat propriu-zis o scurtcircuitare a harului. Dar, prin întruparea Fiului lui Dumnezeu și, mai ales, la Botezul Acestuia, natura omenească primește capacitatea de a fi iarăși purtătoare de har. Natura lui devine harismatică. Pentru mai multe detalii privind co-naturalitatea harului în omul creat de Dumnezeu, vezi Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, pp. 96-99: „ordinea naturală este conformă ordinii harului" – spune teologul ortodox francez, p. 98.

[43] Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, p. 160.

îndeosebi această tărie spirituală dată trupului de a rezista în fața slăbiciunii spre trebuința materială. Momentul ispitirii poate să fie înțeles din punct de vedere duhovnicesc ca un exemplu concret că Iisus Hristos ca Om deplin a pus aspirațiile spirituale ale omului mai presus de trebuințele sale trupești, fără a nega totuși necesitatea celor din urmă la conservarea firii umane în general. „Nu numai cu pâine va trăi omul..." (Mt 4, 4) – răspunde, însă, cu fermitate Hristos Domnul diavolului ispititor, sugerând adevărul că ființa umană nu trebuie să se lase subjugată de nevoile și tiraniile biologicului, spre care omul înclină prin natura sa păcătoasă, căzută. Din răspunsul Mântuitorului se desprinde, pe de altă parte, și ideea că dependența omului de viața biologică poate să fie transformată, convertită sau sublimată într-o dependență net superioară, și anume cea duhovnicească[44].

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, rezistând propunerilor vrăjmașului, Hristos a înlăturat în fapt trebuința omului de plăcere a trupului sau înclinația spre aceasta, care era atât de întipărită în om după căderea în păcat[45]. Prin tăria spirituală cu care a biruit acest „punct fragil", adică dorința și tânjirea omului în starea căzută după plăcerea trupului, care constituia de altfel pentru diavoli principalul mijloc de care aceștia se foloseau pentru a-i ispiti pe oameni și pentru a-i atrage către patimi, Hristos – spune Jean-Claude Larchet – „ne-a dobândit puterea de a învinge toate care vin din această tendință"[46]. La urma urmei, închipuindu-l pe Noul Adam, prin biruirea ispitei de plăcere, Hristos aduce astfel un „prim corectiv" vechiului Adam, arătându-ne tuturor că rostul trupului este cu totul altul, că biologicul primește valoare reală și durabilă, eternă, doar atunci când „se împlinește în spiritual, în duhovnicesc"[47].

Rezistând primei ispitiri a diavolului, Domnul Hristos ne arată, în alt registru, valoarea ascezei trupești și a rostului acesteia în a face trupul colaborator al lucrării sufletului. Hristos învinge în

[44] Jean-Claude LARCHET, *Viața liturgică*, traducere din franceză de Felicia Dumas, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 190.

[45] A se vedea SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 21, p. 89.

[46] Jean-Claude LARCHET, *Semnificația trupului...*, p. 57.

[47] Daniel CIOBOTEA, *Teologie și spiritualitate*, p. 163.

acest fel autonomia trupului, atât de prezentă și de evidentă în om după căderea în păcat prin împotrivirea acestuia față de suflet, și scoate nevoile biologice ale omului din circuitul lor egocentric închis, subsumându-le nevoilor sale spirituale. Prin exemplul Său, Hristos ne indică responsabilitatea pe care o avem față de trupul nostru, anume aceea de a lupta împotriva dorințelor sale autosuficiente și de a-l pregăti pentru comuniunea deplină cu Dumnezeu[48]. Din afirmația Domnului Hristos potrivit căreia omul se hrănește și cu cuvântul lui Dumnezeu, nu numai cu ceva de ordin material, rezultă adevărul, fundamental pentru învățătura creștină, că materia, din care e alcătuit trupul omului, este capabilă să participe la viața spiritului, să fie înduhovnicită. Prin suportarea și biruirea afectelor spre plăcerea materială, Hristos împlinește, prin urmare, în ipostasul său divin purtător al firii omenești o aspirație a umanității, anume aceea a libertății față de afectele care îl coborau pe om spre viața animalică.

2.2.3. Rolul trupului Mântuitorului în evenimentul Transfigurării pe Tabor

Un alt eveniment din viața Mântuitorului, care revelează, de asemenea, importanța, rolul și valoarea trupului omenesc, este cel al Schimbării la Față a Domnului Hristos pe Muntele Taborului (*cf.* Mt 17, 1-8, Mc 9, 2-9, Lc 9, 28-37). Pornind de la relatările scripturistice, tradiția patristică răsăriteană a văzut în unanimitate în chipul transfigurat al lui Hristos care strălucea „ca soarele" și în veșmintele Sale care „s-au făcut albe ca lumina" o anticipare a condiției duhovnicești, de înaltă spiritualizare, a stării trupului în împărăția veșnică a lui Dumnezeu. În lumina Taborului, trupul lui Hristos se descoperă ca fiind pnevmatizat, spiritualizat –„pe când se ruga El, chipul feței Sale s-a făcut *altul*", consemnează Sfântul Apostol Luca (Lc 9, 29) – prin revărsarea energiilor necreate ale lui Dumnezeu asupra întregii ființe a Domnului Hristos.

În ceea ce îi privește pe cei trei apostoli prezenți la evenimentul Schimbării la Față, aceștia se învrednicesc să vadă slava lui

[48] Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, p. 163.

Hristos ca Dumnezeu Adevărat în trupul Său, care primește în acel moment puterea de a răspândi lumina necreată a harului dumnezeiesc. Slava lui Hristos pe Muntele Taborului reprezintă manifestarea dumnezeirii lui Hristos în plan vizibil[49].

În interpretarea părintelui Dumitru Stăniloae, episodul Schimbării la Față a Domnului Hristos pe Tabor este, între altele, o dovadă pentru noi că legătura noastră viitoare [din Împărăția Cerurilor, n.n.] cu Hristos va fi o „comunicare dialogică prin trup", în sensul în care „trupurile noastre vor viețui și ele în legătura cu trupul Lui și într-o comuniune tainică cu El prin trupul Lui"[50]. În viața viitoare, trupurile oamenilor care au înfăptuit binele vor deveni luminoase așa cum trupul lui Hristos a devenit luminos pe Tabor. Deci, materialitatea trupurilor nu va fi desființată, ci transfigurată prin energiile harului necreat, astfel încât comuniunea oamenilor cu Hristos va fi chiar prin trupul lor una desăvârșită. Adevărul că materia nu este în opoziție cu spiritul, ci se poate împărtăși de lucrarea acestuia este confirmat, prin urmare, și de episodul transfigurării Domnului pe Tabor. „Fața și veșmintele luminate ale lui Hristos pe Tabor evidențiază adevărul că materia «se deschide», primește și manifestă viața și slava divină. Altfel spus, realitatea sensibilă nu se definește printr-o opacitate care ar traduce un raport de opoziție între creat și necreat, deși o *diferență* infinită rămâne întotdeauna între ele (ceea ce permite ca unirea deplină între om și Dumnezeu să nu fie niciodată confuzie, absorție și fuziune)"[51].

În orice caz, pentru creștinii de pretutindeni episodul petrecut pe Tabor cu Domnul Hristos descoperă în mod cert care este destinul final al materiei în general și al trupului în special în Împărăția lui Dumnezeu[52]. Este vorba de trupul restaurat prin întruparea

---

[49] Ion Bria, „Transfigurare", în: *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, ediția a II-a revizuită și adăugită, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 405.

[50] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, Lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, p. 180.

[51] Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, pp. 178-179.

[52] Vezi Gurie Georgiu, Teofil Tia, *Articularea credinței în cultura timid-postmodernă românească – perspective aplicate de consolidare rational-mistică a*

lui Hristos, sfințit prin apa Botezului, care prin copleșirea lui de puterea harului Duhului Sfânt este transfigurat și îndumnezeit în mod deplin prin învierea lui Hristos, spre a cărui condiție tindem și noi prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului.

Așadar, această stare nouă a trupului din Împărăția lui Dumnezeu (*cf.* Mt 13, 43) o prefigurează Hristos Domnul pe Muntele Tabor nu întâmplător înainte de jertfa Sa mântuitoare, tocmai pentru a ne arăta care sunt roadele pătimirilor Sale asupra condiției omenești în ansamblul ei, sufletească și trupească. În fond, minunea Schimbării la Față a Domnului Hristos pe muntele Taborului evidențiază nu numai dumnezeirea Sa, ci mărturisește, potrivit lui Jean-Claude Larchet, „chemarea noastră de a fi îndumnezeiți prin har în totalitatea ființei noastre, inclusiv în trupul nostru”[53].

2.2.4. Rolul trupului Mântuitorului în episodul Patimilor

Dacă în momentul primei Sale ispitiri Iisus Hristos a dat putere dumnezeiască trupului de a suporta și de a birui nevoia de plăcere a acestuia, în evenimentele ce au ținut de patima Sa mântuitoare Acesta i-a dat, la fel, trupului Său tăria de a înfrunta frica de durere, de a suporta suferințele și, în final, moartea trupului. Hristos S-a întrupat dintr-o Fecioară și a venit în lume ca să desființeze nu numai legea nașterii naturale rezultată prin voluptatea păcatului, ci și să facă inactivă legea naturală a morții care s-a instalat în lume tot prin păcat[54], lege ce a devenit o condiție implacabilă, fatidică, a omului căzut, pe care acesta din urmă era imposibil

demersului pastoral –, ediția a doua, revizuită și adăugită, Felicitas Publishing House, Stockholm/Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2014, p. 409.

[53] Jean-Claude Larchet, *Semnificația trupului*..., p. 59.

[54] Sfântul Grigorie de Nyssa, „Marele Cuvânt Catehetic”, 13, în: *Scrieri. Partea a II-a*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, traducere și note de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 308: „În legătură, însă, cu întruparea Domnului, nu întâlnim nici naștere din dureri, nici moarte urmată de stricăciune, căci acolo unde nașterea nu s-a făcut din poftă bărbătească, nici moartea n-a fost urmată de stricăciune”. Vezi și Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, Lumina lumii*..., p. 110.

să o depășească prin propriile puteri. Întrucât frica de suferințe și frica de durere sunt în ultimă instanță un semn al fricii de moartea trupească ca repercusiune ultimă a păcatului, Hristos a experimentat, nu fără greutate, din pricina slăbiciunii omenești[55], toate aceste afecte izvorâte din această frică pentru a-l elibera pe om din sclavia morții și, în final, a acceptat și moartea, biruind-o.

În Grădina Ghetsimani, Iisus Hristos a îndurat ca om frica și agonia – „Întristat este sufletul meu până la moarte" – în fața iminentelor Sale suferințe și dureri – „Părinte, de este cu putință, să treacă de la Mine paharul acesta!" –, dar pe acestea El le-a îndurat și le-a biruit prin supunerea voii Sale voii divine – „însă nu precum voiesc Eu, ci precum voiești Tu" (Mt 26, 39)[56]. Evanghelistul Luca descrie, în mod similar, intensitatea cu care Hristos ca om trăiește în avans certitudinea viitoarelor și teribilelor sale patimi, prezentându-l pe Hristos „fiind în chin de moarte", în timp ce „sudoarea Lui s-a făcut în picături ca de sânge care picurau pe pământ" (Lc 22, 44). Cu toate acestea, evanghelistul evidențiază și stăruința lui Hristos în rugăciune – „mai stăruitor Se ruga" –, reprezentând forța spirituală prin care Acesta rezistă în fața slăbiciunilor omenești și a fricii de durere și de suferință[57].

---

[55] SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 23: „în cele ce distrug firea, [Hristos, n.n.] însă, și-a arătat repulsia, ca în timpul patimii când, în chip voluntar, s-a temut de moarte", p. 122. Părintele D. Stăniloae afirmă și el că „însăși greutatea cu care a suportat afectele, se arată ispita reală trăită de El prin mijlocirea lor, cît și efortul real pe care L-a dus în suportarea lor și, deci, în înfrângerea lor" – *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 39.

[56] „La prière de Gethsémani était une expression de l'horreur devant la mort, réaction propre à toute nature humaine, surtout à une nature incorruptible qui ne devait pas subir la mort, pour qui la mort ne pouvait être qu' un déchirement volontaire, contraire à la nature" – *cf.* Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, p. 143.

[57] Sfântul Ioan Hrisostom a reflectat asupra rugăciunii lui Iisus Hristos din Grădina Ghetsimani și este de părere că, pe de o parte, Hristos ne învață „să nu înfruntăm primejdiile, ci să ne rugăm să nu cădem în ele", iar, pe de altă parte, „să le îndurăm cu curaj, dacă vin peste noi, punând înaintea voinței noastre voința lui Dumnezeu" – SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, „Cuvânt la ceea ce s-a spus: «Părinte, dacă este cu putință»", în: *Omilii la săracul Lazăr. Despre soartă și providență. Despre rugăciune. Despre viețuirea după Dumnezeu și ale omilii*, traducere din limba greacă veche și note de Dumitru Fecioru, Editura

Iisus Hristos a înfruntat afectele ce țin de natura umană slăbită de păcat și în timpul nedreptului său proces intentat de către membrii ierarhiei iudaice. Pălmuirile, bătăile, durerea cauzată de spinii coroanei care i s-a pus pe creștet, oboseala și epuizarea fizică în urma purtării crucii, înfometarea sau setea, dar, nu mai puțin, durerea provocată de piroanele bătute în palme dovedesc că Iisus Hristos a asumat în mod real toate suferințele și chinurile trupești, iar în această asumare jertfelnică, spirituală, a lor a constat și suportarea și biruirea lor, deoarece în Persoana Sa, firea dumnezeiască a dat firii și, mai ales, voinței sale omenești putere să nu cedeze în fața acestor afecte și slăbiciuni. Așadar, Hristos a suportat suferințele și durerile fără cârtire („ocărât fiind, nu ocăra; suferind, nu amenința", 1 Pt 2, 23), fără să fugă din fața lor, arătând prin aceasta puterea dată fiecărui om de a le asuma și birui în mod spiritual.

Moartea pe Cruce a Domnului Hristos – „sminteală pentru iudei și nebunie pentru elini" (1 Co 1, 23) – este ultima încercare pământească prin care Acesta trece și care confirmă asumarea până la capăt de către El a afectelor firii omenești ruinate prin păcat. „Iisus Hristos a înfruntat și a gustat suferința până la capătul ei extrem, care e moartea" – notează părintele C. Galeriu[58]. Moartea lui Hristos, conform explicațiilor părintelui Dumitru Stăniloae, nu ține de ființa lui Hristos, ci este o implicație a misiunii Lui pământești. Întrucât Hristos prin întrupare a asumat în persoana Lui natura umană integrală cu urmările păcatului, însă fără păcat, rezultă de aici că asumarea acestei naturi umane în trupul Său a implicat și asumarea morții ca pedeaspsă pentru păcat. De aceea, moartea lui Hristos nu e moartea Sa, ci reprezintă moartea pentru păcatele oamenilor care au păcătuit[59].

Mai mult decît atât, Hristos nu evită moartea (*cf.* Mt 16, 21-23), nici nu se folosește de puterea Sa divină pentru a-și învinge dușmanii și a se sustrage astfel morții Sale iminente (Mt 26, 53), ci, dimpotrivă,

---

Institutului Biblice și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 260.

[58] Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, p. 194.

[59] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 312-315.

fiind într-o ascultare filială deplină față de Tatăl, acceptă moartea fizică, din partea oamenilor, ca o dăruire de Sine din iubire pentru izbăvirea neamului omenesc. Răstignit pe Cruce, Iisus Hristos ca om experiează moartea numai ca despărțire a sufletului de trup, deci moare numai fizic, nu și spiritual („căci nu era cu putință ca El să fie ținut de moarte", FAp 2, 24; „omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu duhul", *cf.* 1 Ptr 3, 18), și aceasta deoarece voința Sa umană rămâne în strânsă legătură cu voința Sa divină, care este aceeași cu voința celorlalte două Persoane ale Sfintei Treimi[60].

Cât privește momentele dinaintea sfârșitului său pământesc, Hristos le trăiește ca om într-o stare de singurătate sfâșietoare pentru că El simte moartea fizică ca o neputință a omului de a se împotrivi absurdului morții și de a opri durerea separării sufletului de trup. Părintele Stăniloae spune că „Iisus a avut parte de cele mai mari dureri ce se pot închipui și a experiat sfîșierea Sa treptată și totala părăsire de către Dumnezeu"[61]. În strigătul puternic de pe Cruce a lui Iisus ca om, „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit"? (Mc 15, 34), intuim, de fapt, strigătul de disperare al umanității întregi care cere din partea lui Dumnezeu un răspuns sau o explicație non-sensului sau nefirescului fenomenului morții. Acest strigăt al Domnului Iisus poate să fie înțeles ca izvorând din slăbiciunea firii Sale umane în fața inexplicabilului morții[62], însă nu este nicidecum un semn al deznădejdii din partea lui Iisus. Și aceasta deoarece înainte de a-Și da ultima suflare, El își încredințează duhul Său în mâinile Tatălui („Părinte în mâinile Tale încredințez duhul Meu", *cf.* Lc 23, 46), cuvinte ce ne descoperă gradul maxim de ascultare a Lui ca Fiu față de Dumnezeu-Tatăl, ca stare de comuniune plenară cu Acesta[63]. De aceea, cu toate că pe Cruce

---

[60] Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, pp. 167-169.

[61] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 322.

[62] „(...) le dernier cri d'angoisse mortelle du Christ sur la croix était une manifestation de sa vraie humanité qui subissait volontairement la mort comme une dépoillement final, comme l'aboutissement de la κένωσις divine" – Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, pp. 143-144.

[63] Pornind de la observația conform căreia teologii contemporani au început să interpreteze fenomenul morții dându-i acestuia o explicație ambivalentă, atât

simte „absența-tăcere" a lui Dumnezeu asemenea lui Adam în Rai, Hristos ca om nu Se îndepărtează de Dumnezeu precum a procedat protopărintele nostru, ci Se abandonează, se predă, iubirii Tatălui și ne arată prin această abandonare în brațele Părintelui ceresc că umanitatea își găsește sprijinul, fundamentul, sensul ei, numai în relația vie, trainică, intimă și permanentă cu Dumnezeu[64].

Privită în acest sens, moartea – ca sfârșit biologic – asumată de Hristos pe Cruce este învinsă de El și este convertită în prilej al afirmării vieții prin aceea că moartea Sa este rezultatul unui refuz ferm de a rupe ca om legătura de vie comuniune și de iubire cu Dumnezeu-Tatăl[65]. Hristos, așa cum știm, este trimis la moarte prin răstignire de către căpeteniile religioase ale iudeilor în acord cu decizia autorității romane tocmai pentru că a pus ascultarea Sa față de voia Tatălui mai presus de ascultarea de voia oamenilor. Hristos gustă astfel moartea biologică, însă învinge sau anulează această moarte din interiorul ei pentru că, în El, moartea Lui nu mai are sensul unei despărțiri de Dumnezeu, ci devine o „trecere", un „paște" către El. Este vorba aici de o antinomie din punct de vedere teologic, una surprinsă atât de bine în Troparul Învierii: „cu moartea pe moarte călcând", o antinomie ce revelează profunzimea tainei morții lui Iisus Hristos pe Cruce, taină ce nu poate să fie epuizată prin explicațiile omenești.

După părintele Dumitru Stăniloae, prin moartea Sa Hristos învinge logica morții biologice dându-i acesteia un sens pozitiv. În Hristos moartea încetează de a mai fi un sfârșit definitiv al omului, lipsit de lumină și speranță. Din pedeapsă pentru păcat, moartea este transformată de Hristos în „mijloc de înălțare a

---

„ca o «ruptură» violentă din existență, în starea căzută", cât și ca „transformare", Părintele Galeriu menționează că „Iisus Hristos a experimentat amândouă aceste moduri ale existenței Sale umane în moarte. Cele două invocări pe cruce, substanțial diferite - «Dumnezeul Meu, Dumnezeu Meu, pentru ce M-ai părăsit» și «Părinte în mâinile Tale încredințez duhul Meu» - arată neîndoios că Domnul a «trăit» și moartea - ca urmare a păcatului și moartea - ca jertfă, ca dăruire de bunăvoie Tatălui" – *cf. Jertfă și răscumpărare*, p. 197.

[64] Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, pp. 170-173.

[65] Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, p. 174.

umanului la Dumnezeu și de întărire a lui”[66]. Așadar, Hristos desființează în trupul Său moartea ca sfârșit biologic refăcând în sens invers drumul spiritual al primului om sau, altfel spus, reparând gestul lui Adam.

Patriarhul Daniel explică modul în care Hristos face inactivă moartea fizică în trupul Său în următoarele cuvinte ce surprind profunzimea tainei morții hristice:

> După cum sufletul lui Adam s-a decis în mod liber pentru o despărțire de Dumnezeu prin neascultarea de El, în care a fost apoi antrenat trupul, tot așa prin faptul că Hristos, în timpul morții Sale cu trupul pe Cruce, S-a decis cu sufletul Său pentru o comuniune eternă cu Dumnezeu (cf. Luca 23, 46), trupul lui Hristos este și el, de asemenea, antrenat, prin Înviere, în această comuniune veșnică a omului cu Dumnezeu. Umanitatea lui Hristos dăruindu-se total lui Dumnezeu, primește ca răspuns dăruirea totală a Dumnezeirii și a Vieții Sale veșnice. Aceasta este învierea trupului pământesc și ridicarea lui în viața cerească veșnică[67].

Așa cum sesizează și Olivier Clément, decizia finală a lui Iisus, înainte de moartea Sa pământească, de a Se preda în mâinile sau brațele părintești ale Tatălui ceresc, constituie momentul istoric crucial care răstoarnă propriu-zis puterea morții pământești asupra omului, momentul care înlătură absurdul acesteia și care plana asupra destinului omului în general. Este, cu alte cuvinte, clipa în care „trupului morții” îi succede „trupul slavei” sau „trupul învierii”. Când întunericului și absurdului morții îi urmează, triumfător, și mângâietor pentru om, lumina și bucuria învierii[68]. În acest sens, înțelegem, potrivit lui Olivier Clément, cum prin actul predării lui Iisus Tatălui „moartea noastră, toate morțile care ne taie viața devin cale de înviere”[69].

---

[66] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1, pp. 187-188.

[67] Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, p. 174.

[68] „Învierea este sărbătoarea celei mai mari bucurii, a unei bucurii în stare să ne însoțească în tot cursul vieții pe măsura credinței noastre în Hristos cel Înviat” – Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, Lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, p. 128.

[69] *Cf.* Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei*..., p. 18.

2.2.5. Rolul trupului Domnului Hristos în evenimentul Învierii

Importanța și valoarea trupului omenesc este confirmată și de învierea lui Iisus Hristos cu trupul și mai ales de arătările Sale după înviere. Evangheliile descriu evenimentul arătărilor ca fiind unul real, iar contactul ucenicilor cu Iisus Hristos Înviat unul ce putea fi demonstrat pe cale palpabilă. Iisus Hristos Însuși îi încredințează pe ucenicii Săi, care începuseră a se îndoia de prezența Sa fizică, de realitatea învierii Sale cu trupul, invitându-i să obțină confirmarea acestui fapt prin atingerea de Trupul Lui: „Vedeți mâinile Mele și picioarele Mele, că Eu însumi sunt; pipăiți-Mă și vedeți, că duhul nu are carne și oase precum Mă vedeți pe Mine că am" (Lc 24, 39). Prin aceste cuvinte ale Mântuitorului consemnate de Sfintele Evanghelii se evidențiază de fapt realitatea fizică a trupului înviat care devine o evidență de necontestat pentru toți creștinii[70].

Prin învierea Sa din moarte, Hristos restaurează, pe de o parte, natura omenească dinainte de cădere, refăcând comuniunea întreruptă dintre om și Dumnezeu și reconciliază în firea Sa omenească sufletul cu trupul, deoarece acestea din urmă se aflau în dizarmonie din cauza păcatului primilor oameni. Dacă refacerea comuniunii cu Dumnezeu Hristos o realizează prin încrederea totală că Dumnezeu-Tatăl îl va învia din moartea pe care a asumat-o ca jertfă pentru ispășirea păcatelor oamenilor, reunificarea sufletului cu trupul se produce prin faptul că firea dumnezeiască din Ipostasul Său, dând firii omenești asumate de Hristos puterea să biruiască – sau, potrivit formulării Sfântului Atanasie cel Mare, să „pironească"[71] pe Cruce (*cf.* Col 2, 14) – afectele ce țineau de condiția noastră ontologică căzută[72], a făcut prin aceasta trupul să tindă spre unirea veșnică cu sufletul și să nu mai caute contrariul.

---

[70] Kallistos Ware, „«Ajutorul și dușmanul meu»: trupul în creștinismul grec", p. 104.

[71] Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, III, 33, p. 362.

[72] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, pp. 95-96.

Pe de altă parte, natura omenească restaurată prin înviere este în același timp îndumnezeită în Hristos, adică ridicată la un grad de perfecțiune pe care nu l-a cunoscut înainte, la o „actualizare maximă a capacităților ei”[73]. „Învierea e spiritualizarea trupului, copleșirea lui totală de spirit, actualizarea cea mai deplină a potențelor spiritului” – notează părintele Stăniloae[74]. Ambele aspecte ale învierii lui Hristos cu trupul credem că le-a înfățișat în mod profund Sfântul Atanasie, episcopul Alexandriei, atunci când a afirmat că, prin înomenirea Sa,

> Cuvântul desăvârșit al lui Dumnezeu a îmbrăcat trupul nedesăvârșit și se spune că S-a creat printre lucruri, ca plătind datoria pentru noi, să împlinească prin Sine cele ce lipsesc omului. Și acestuia îi lipsesc învierea [restaurarea unității ființei umane căzute, n.n.] și calea spre rai [îndumnezeirea, n.n.][75].

Sfântul Simeon Noul Teolog, în tratatele sale teologice și etice, răspunzând întrebării de ce Hristos atunci când a asumat condiția integrală a omului nu a făcut duhovnicesc și incoruptibil odată cu sufletul și trupul omului, explică de ce învierea lui Hristos cu trupul s-a făcut numai după moartea Sa ca om. El susține că așa cum, după încălcarea poruncii lui Dumnezeu de către Adam, a survenit mai întâi moartea sufletească a acestuia și abia apoi, după mai mulți ani, a venit și cea trupească, la fel și Hristos prin înomenirea Sa a vivificat și a îndumnezeit mai întâi sufletul ca parte componentă a naturii umane, și, abia pe urmă, după ce a fost supus pedepsei morții ca plată pentru păcat, trupul a devenit incoruptibil prin învierea lui Hristos din morți[76].

Prin învierea lui Hristos se deschide așadar în istorie un nou stadiu sau un nou capitol al condiției umane. În Hristos înviat cu trupul ne este revelată umanitatea care a murit definitiv păcatului

[73] Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, p. 175.

[74] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 351.

[75] Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, II, 66, p. 305.

[76] Syméon Le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques*, tome I, Premier discours éthique, 3, coll. *Sources Chretiennes 122*, *Introduction*, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès, A.A., Les Éditions du Cerf, Paris, 1966. p. 201.

și care s-a deschis în întregime lui Dumnezeu și plenitudinii vieții divine. De aceea, perspectiva pe care învierea lui Hristos o deschide umanității este cea a înveșnicirii[77]. Această perspectivă irumpe prin înviere în planul temporal al istoriei și vizează omul în integralitatea lui, suflet și trup. Pe de altă parte, ni se arată în trupul înviat al Domnului că umanitatea este chemată să depășească rigiditatea și opacitatea materiei căzute. Faptul acesta se vede clar în trupul transfigurat al lui Hristos, când materia trupului Său devine translucidă sau străvezie și permeabilă spiritului, care lucrează prin ea.

Trupul noii umanități inaugurate de învierea Domnului este astfel incoruptibil, nemaifiind supus destrămării și morții. Este acel „trup duhovnicesc" (*sōma pnevmatikōn*) la care a făcut referire Apostolul neamurilor în prima sa epistolă către Corinteni, când s-a văzut nevoit să răspundă îndoielilor și întrebărilor unora dintre corinteni legate de starea sau statutul trupurilor înviate. Dacă trupul actual, firesc (*sōma psychikōn*), este coruptibil, stricăcios, se află „întru necinste", este pământesc și implicit marcat de slăbiciuni, trupul înviat, cel duhovncesc, va fi caracterizat de nestricăciune, de slavă, de putere, va fi un trup ceresc (1 Co 15, 40-44)[78]. Credem așadar că atunci când Apostolul Pavel a subliniat toate aceste însușiri pe care le vor avea trupurile celor înviați, el va fi avut în minte condiția pe care a primit-o, în fapt, trupul cu care Hristos a înviat din morți. Așa cum remarcă și Jean-Claude Larchet, „trupul lui Hristos arată în el trăsăturile trupului nostru după înviere"[79]. De aceea, caracterul duhovnicesc al trupului înviat al lui Hristos nu înseamnă deloc absența materiei din el. Trupul lui Hristos înviat nu este imaterial, căci el a putut fi atins și pipăit de Toma (In 20, 27) sau a putut fi cuprins de mâinile femeilor purtătoare de mir după învierea Sa (*cf.* Mt 28, 9). Trupul înduhovnicit se referă de fapt la calitatea nouă pe care i-o conferă

---

[77] Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos, Lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, p.128.

[78] O abordare biblică noutestamentară a noii condiții a trupurilor celor înviați găsim în studiul părintelui Constantin PREDA, „Problema învierii morților (*1 Corinteni* 15, 1-58)", în: *Ortodoxia*, seria a II-a, III (2011), nr. 1, pp. 74-76.

[79] Jean-Claude LARCHET, *Semnificația trupului*..., p. 60.

prezența dumnezeirii în el. După părintele Dumitru Stăniloae, „trupul duhovnicesc și ceresc e trupul în care legile de acum ale materiei, apărute după păcat, sunt covârșite de Duhul de viață făcător și viața lui pământească, de viață cerească sau îngerească"[80].

Cu acest trup care a depășit legile materiei Se arată Hristos ucenicilor și intră prin ușile încuiate pentru a li Se face cunoscut și a-i asigura de învierea Sa (*cf.* In 20, 19). Trupul înviat și pnevmatizat al lui Hristos nu mai cunoaște trebuințele biologice, nu mai are nevoie de hrană materială, întrucât Hristos pe cruce a pironit toate afectele firii umane căzute. Însă, dacă Hristos le cere, totuși, ucenicilor să-I dea ceva să mănânce face aceasta pentru a-i încredința asupra realității învierii Sale cu trupul („și luând, a mâncat înaintea lor", Lc 24, 43), pentru a le arăta că „a fi pnevmatizat sau transfigurat prin înviere nu înseamnă nicidecum a pierde identitatea personală; dar și pentru a le arăta că El, Hristos cel înviat, poate comunica cu istoria, fiind liber față de determinismele și coruptibilitatea ei"[81].

Umanitatea inaugurată prin învierea lui Hristos este plină de slavă și ne aduce aminte de umanitatea Sa transfigurată de pe Muntele Tabor. Până la momentul Schimbării la Față, această slavă a lui Hristos a rămas necunoscută sau a fost irecognoscibilă atât discipolilor săi, cât și celorlalți oameni[82]. Apoi, pe Tabor doar trei dintre ucenicii Domnului au beneficiat de vederea umanității lui Hristos îmbrăcată în slavă, însă și acest lucru, așa cum afirmă troparul praznicului Schimbării la Față, s-a făcut acestora doar „pe cât li se putea"[83], adică în măsura în care ei erau capabili să cuprindă cu mintea și cu ființa lor această manifestare copleșitoare a slavei dumnezeiești în Persoana lui Hristos. În mod deplin însă, umanitatea lui Hristos, transfigurată de energiile Duhului Sfânt,

---

[80] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor...*, vol. 2, p. 169.

[81] Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, p. 183.

[82] Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, p. 145.

[83] *Cf.* Mineiul pe August, *Troparul praznicului*, tipărit în zilele păstoriei Prea Fericitului Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, ediția a 5-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 65.

au cunoscut-o ucenicii Săi și ceilalți oameni abia prin Învierea Sa cu trupul din morți.

Pe Muntele Tabor, chipul transfigurat a lui Hristos a fost, așa cum am văzut mai sus, o dovadă atât a dumnezeirii Sale adusă la cunoștință apostolilor pe care i-a luat cu Sine, cât și o dovadă anticipată a faptului că materia trupului omenesc poate să devină prin concursul energiilor necreate ale Duhului Sfânt mediu al prezenței și al iradierii luminii dumnezeiești. În același timp, Hristos transfigurat cu trupul devine „norma și măsura" la care trebuie să ajungă orice om. „Spre starea umanității Lui transfigurate și preaslăvite trebuie să tindem noi"[84]. De aceea, dacă pe Tabor aceasta se descoperă în mod anticipat, prin jertfa și învierea lui Hristos această stare de transfigurare a trupului – semn al noii umanități postpascale – devine o realitate evidentă, de netăgăduit, și se împărtășește fiecărui om care crede în Hristos, prin Duhul Sfânt la Cincizecime când are loc întemeierea în chip văzut a Bisericii. De aceea, prin Botez ca poartă de intrare în Biserică fiecare credincios participă la viața și învierea lui Iisus Hristos.

2.2.6. Rolul trupului lui Iisus Hristos la Înălțarea la Cer și la Parusie

Înălțarea lui Iisus Hristos cu trupul înviat la ceruri prezintă destinul ultim al umanității îndumnezeite în Persoana lui Hristos. Consemnarea pe care o face Sfântul Evanghelist Marcu, și anume aceea că prin înălțarea la cer Hristos „a șezut la dreapta lui Dumnezeu" (Mc 16, 19), evidențiază, conform părintelui D. Stăniloae, „deplina pnevmatizare și îndumnezeire a trupului Său omenesc", împărtășirea deplină a trupului Lui de bogăția inepuizabilă a dumnezeirii[85].

Ridicarea lui Hristos cu trupul la cer înseamnă că umanitatea în integralitatea ei, suflet și trup, își găsește împlinirea, desăvârșirea, numai atunci când viețuiește în proximitatea și intimitatea Sfintei

---

[84] Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, p. 160.

[85] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 122.

Treimi[86]. Șederea lui Hristos cu trupul de-a dreapta lui Dumnezeu ne arată că omul ca ființă întrupată are acces, în măsura posibilității sale de creatură, la viața lui Dumnezeu prin har. Cu alte cuvinte, trupul în starea lui înviată și îndumnezeuită este o condiție pentru manifestarea vieții spirituale a omului în deplinătatea ei. În ultimă instanță, episodul Înălțării evidențiază, din punct de vedere moral și spiritual, valoarea însemnată a trupului omenesc cu care omul poate să se ridice în planul veșniciei.

Mai mult decât atât, cea de-a doua venire a Domnului Hristos pe pământ va avea loc tot cu acel trup înviat și pnevmatizat cu care S-a ridicat la cer: „Acest Iisus care S-a înălțat de la voi la cer, astfel va și veni, precum L-ați văzut mergând la cer (Fap 1, 11)". Această realitate confirmă o dată în plus destinul veșnic al trupului deificat și pnevmatizat prin acțiunea harului necreat.

2.3. Întrupare și vindecare

Potrivit scrierilor noutestamentare, scopul pentru care Fiul lui Dumnezeu a venit cu trup în lume este mântuirea omului („Hristos a venit în lume ca să mântuiască pe cei păcătoși", *cf.* 1 Tim 3, 16). Trimiterea Fiului în lume pentru a-i mântui pe oameni din robia stricăciunii, a păcatului și a morții este motivată de iubirea nemărginită a lui Dumnezeu pentru făptura umană („Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut l-a dat [morții, n.n.], ca oricine crede în El, să nu moară, ci să aibă viață veșnică", In 3, 16-17), și de faptul că Acesta nu a putut să-l lase pe om – coroana și slava creației Sale – să rămână în starea de îmbolnăvire ontologică în care a ajuns prin săvârșirea păcatului. În acest sens, Dumnezeu decide înomenirea Fiului Său („Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său", Gal 4, 4) pentru ca să-l ridice pe omul căzut din starea sa maladivă în care l-a aruncat păcatul și moartea și ca să-i redea acestuia bucuria împărtășirii de plenitudinea vieții, de care făptura umană s-a privat în urma căderii sale.

---

[86] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 362.

Conform tradiției patristice, prin cădere firea omului a pierdut harul divin co-natural omului prin creația sa, devenind prin urmare slăbănogită, adică neputincioasă și incapabilă să tindă la asemănarea cu Creatorul ei. Mai mult decât atât, bolnavă fiind firea omului, acesta din urmă a rătăcit de la ținta sa și se afunda tot mai tare în patimi, iar existența sa devenea din ce în ce mai chinuită și mai haotică. Acest fapt a determinat și mai mult vindecarea făpturii umane de către Dumnezeu prin intervenția Sa personală în Hristos în lumea măcinată de păcat[87]. De aceea, dacă la creație Dumnezeu S-a manifestat în calitate de Creator al lumii și al omului, la întrupare, în persoana lui Iisus Hristos El vine acum să Se arate omului în calitate de Mântuitor (*Sotēr*) și de Doctor (*Iatros*) care vindecă boala păcatului care a sărăcit și a slăbit atât de tare ființa omului. Din această perspectivă, devine limpede că, în Iisus Hristos, Dumnezeu se interesează de soarta omului, dorește imperios vindecarea lui integrală, și interacționează cu omul bolnav pentru a-l tămădui.

Sfântul Grigorie de Nyssa, lămurind cauza întrupării lui Hristos, subliniază necesitatea restaurării firii umane prin acțiunea vindecătoare pe care o va realiza Hristos:

> Firea noastră cea slăbănogită, într-adevăr, avea nevoie de doctor, omul căzut de istoveală aștepta pe Cel ce-i va întinde mâna, cel ce-și pierduse viața aștepta pe Dătătorul ei, cel ce se depărtase de părtășia binelui avea nevoie de îndrumătorul care să-l readucă de unde plecase, tânjea după lumină cel ce zăcea în întuneric, cel ce căzuse în robie își aștepta izbăvitorul, cel legat aștepta pe Cel care să-l dezlege, cel din jugul sclaviei, pe slobozitorul său. Erau aceste lucruri atât de mici și de neînsemnate, încât să nu poată îndemna pe Dumnezeu să coboare și să cerceteze pe oameni cum cercetează un doctor pe bolnavii săi, mai ales în starea nenorocită și vrednică de milă în care se găsea omenirea?[88].

[87] Syméon Le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques*, tome I, Premier discours éthique, 3, p. 199: „Puisque Dieu, souverain de l'univers, a recouru à la presence corporelle pour venir sur la terre restaurer et renouveler l'homme et bénir par surcroît toute la création maudite à cause de lui...".

[88] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic*, 15, p. 310.

Pe de o parte, Hristos se arată ca Vindecător sau Doctor în raport cu natura umană integrală pe care a enipostaziat-o în Persoana Sa prin întrupare. Această fire omenească pe care Fiul lui Dumnezeu o ia din Fecioara Maria la întruparea Sa a fost curățită de harul Duhului Sfânt. Dar, vindecarea naturii umane sau restaurarea ei în Persoana sa divino-umană este realizată de Hristos pe parcursul întregii Sale activități mântuitoare. Punctul culminant al vindecării firii umane este atins în Învierea dar mai ales în Înălțarea Mântuitorului cu trupul înviat la cer, dovadă că în Persoana lui Hristos moartea, ca despărțire a omului de Dumnezeu dar și ca separare a sufletului de trup, a fost pentru totdeauna înlăturată[89]. Întrucât în subcapitolele anterioare am făcut referire la restaurarea firii umane pe care o implică întruparea Logosului divin, nu vom mai insista asupra acestui aspect. Reținem doar faptul pe care îl evidențiază Sfântul Apostol Petru și anume că vindecarea sau restaurarea firii umane Hristos a făcut-o posibilă prin jertfa Sa mântuitoare de pe Cruce: „El a purtat păcatele noastre în trupul Său, pe lemn, pentru ca noi, murind pentru păcate, să viețuim dreptății; cu a Cărui rană v-ați vindecat" (1 Ptr 2, 24).

Pe de altă parte, calitatea lui Hristos de Vindecător sau Doctor prin întrupare se observă, potrivit părintelui Picu Ocoleanu, din dimensiunea terapeutică a activității Sale mântuitoare în lume[90]. În această perspectivă, evangheliile abundă în relatări ale minunilor pe care Hristos Domnul le înfăptuiește asupra oamenilor atinși de diferite afecțiuni sau boli grave, unii chiar și ajunși în moarte (învierea fiicei lui Iair, vindecarea fiului văduvei din Nain și învierea prietenului Său Lazăr). În Evanghelii, minunile săvârșite de către Hristos pentru refacerea sănătății ființei umane sunt paradigmatice pentru lucrarea Sa mântuitoare[91]. Vindecările miraculoase ale bolilor oamenilor țin așadar de programul Său soteriologic pentru care a fost trimis de către Tatăl în lume,

[89] Vezi Ion Bria, „Mîntuire", în: *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 261.

[90] A se vedea pentru mai multe detalii Picu Ocoleanu, „Hristos Pharmakeus – Hristos Iatros. Dimensiunea terapeutică a lucrării de mântuire a Domnului", în: *Altarul Reîntregirii*, 2008, nr. 1, pp. 125-157, aici p. 131.

[91] Picu Ocoleanu, „Hristos Pharmakeus...", p. 137.

și Hristos confirmă acest lucru contemporanilor Săi, în special fariseilor și cărturarilor care nu priveau cu ochi buni acțiunile terapeutice ale Mântuitorului: „Și auzind El, a zis: Nu cei sănătoși au nevoie de doctor și cei bolnavi" (Mt 9, 12). În aceeași privință, Însuși Hristos, în momentul în care doi dintre ucenicii Sfântului Ioan Botezătorul vin să-L întrebe dacă El este Mesia, le răspunde făcând referire expresă la activitatea Sa de tămăduire a celor suferinzi de tot felul de afecțiuni sau boli: „Mergeți și spuneți lui Ioan cele ce auziți și vedeți: Orbii își recapătă vederea și schiopii umblă, leproșii se curățesc și surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestește" (Mt 11, 4-5).

În Evanghelia după Luca, răspunsul dat de către Hristos ucenicilor lui Ioan Botezătorul este precedat de vindecări miraculoase pe care Iisus Hristos le face *ad-hoc* sub ochii lor – „și în acel ceas" –, ceea ce denotă intenția expresă a lui Hristos de a-i convinge pe aceștia pe viu, nemijlocit, de calitatea Sa de Doctor al oamenilor îmbolnăviți prin păcat. Cu alte cuvinte, Iisus Hristos face aceste vindecări în fața ucenicilor Sfântului Ioan Botezătorul pentru a da mai multă credibilitate celor spuse sau auzite despre El: „Și în acel ceas El a vindecat pe mulți de boli și de răni și de duhuri rele și multor orbi le-a dăruit vederea" (*cf.* Lc 7, 21)[92].

În alt registru, pentru Evanghelistul Matei vindecările minunate înfăptuite de Iisus Hristos constituie împlinirea unei profeții a lui Isaia legată de persoana și lucrarea lui Mesia (Mt 8, 17), sunt o confirmare a venirii lui și, din acest punct de vedere, Matei Evanghelistul îl prezintă pe Hristos ca fiind Mesia cel prezis de Dumnezeu prin profeți. Declarând că Iisus Hristos străbătea toate cetățile și satele „propovăduind Evanghelia Împărăției și vindecând toată boala și neputința din popor" (Mt 9, 35), același evanghelist scoate în evidență legătura profundă care există între proclamarea Cuvântului evanghelic și vindecarea ființei umane de povara bolii ca urmare a păcatului adamic sau a păcatelor personale (In 9, 3; In 5, 14). Cuvântul propovăduit și vindecarea făpturii bolnave sunt astfel acte complementare, mai ales prin aceea că puterea cuvântului divin vestit de Iisus este secondată de actul vindecă-

[92] Picu Ocoleanu, „Hristos Pharmakeus...", pp. 136-137.

rii. Legătura dintre activitatea învățătorească a lui Hristos cu cea vindecătoare a Lui este reliefată de Clement Alexandrinul care spune: „Cuvântul este în același timp și tămăduitor și sfătuitor; (...) că sfătuiește pe cel pe care l-a îndemnat; și ceea ce este mai important, făgăduiește vindecarea pasiunilor care sunt în noi”[93].

Adesea, vindecarea trupească miraculoasă a unei persoane realizată de Iisus Hristos este o consecință a credinței persoanei respective în Persoana și cuvântul lui Hristos: „Îndrăznește, fiică, credința ta te-a mântuit. Și s-a tămăduit femeia în ceasul acela” (Mt 9, 22). Întrezărim de fapt aici două niveluri ale vindecării omului, însă care sunt strâns legate între ele, adică se implică una pe cealaltă sau nu pot să fie înțelese una fără cealaltă. Astfel, dacă proclamarea sau vestirea Evangheliei Împărăției Cerurilor și decizia omului pentru această Împărăție sau pentru cuvântul lui Iisus presupune și înseamnă vindecarea sufletească a ființei umane, ca schimbare a minții persoanei respective, prin acceptarea lui Hristos ca Dumnezeu în viața sa și prin conformarea voinței omului cu exigențele morale ale noii Împărății, vindecarea trupească a persoanei prin recăpătarea sănătății trupului său este un fapt ce depinde de vindecarea sufletească a omului și urmează imediat acesteia. Este vorba de o vindecare completă a persoanei în acest caz. Această legătură complementară dintre cuvânt și vindecare o vom întâlni și în viața Bisericii sub forma legăturii dintre predică și taină, dintre Evanghelie și lucrările sacramentale ale Bisericii prin împărtășirea cărora omul primește harul vindecării sufletești și trupești.

În orice caz, ceea ce putem să constatăm din cele prezentate mai sus este ideea că, în paginile Noului Testament, mântuirea adusă de Iisus Hristos vizează atât o dimensiune duhovnicească, cât și una imediată, concretă, și anume dimensiunea biologică a persoanei[94]. Un părinte al veacului apostolic, Sfântul Ignatie Teoforul, afirmă: „*Un singur doctor este trupesc și duhovnicesc* (subl.n.), născut și nenăscut, Dumnezeu în trup, în moarte viață adevărată, din Maria și din Dumnezeu, mai întâi pătimitor și apoi

---

[93] Clement Alexandrinul, *Pedagodul*, I, 1, 3, pp. 166-167.

[94] Picu Ocoleanu, „Hristos Pharmakeus...”, p. 132.

nepătimitor, Iisus Hristos, Domnul nostru"[95]. De aceea, mântuirea la care este chemat fiecare om înseamnă de fapt vindecarea naturii umane ajunsă într-o stare maladivă prin comiterea păcatului. Mântuirea este deci regenerare a vieții morale și biologice a persoanei.

Această înțelegere a mântuirii se clarifică dacă ținem cont de faptul că viziunea noutestamentară asupra sensului mântuirii ca vindecare vine în prelungirea perspectivei vechitestamentare despre mântuire, un cuvânt (*yecha*) a cărui etimologie trimite la ideea de vindecare (salvare). Verbul *yacha*, de la care s-a format substantivul *yecha*, se traduce prin „a pune în libertate, în largul său", iar la modul cel mai general verbul *yacha* are sensul de a elibera, de a salva de la un pericol, de la boală sau moarte, și de aici a primit și semnificația aparte de *vindecare*. În Noul Testament corespondentul grecesc al verbul ebraic *yacha* este *soizo*, iar cel al substantivului *yecha* este *soteria*. Verbul *soizo* are sensul de a reda sănătatea cuiva care a pierdut-o, de a salva de la moarte sau de la o boală. Așadar, deducem din acest scurt excurs etimologic sensul religios al mântuirii concepută ca vindecare a persoanei în integralitatea ei, suflet și trup. De aceea, din perspectiva celor menționate mai sus, așa cum sugerează Paul Evdokimov, răspunsul Mântuitorului „credința ta te-a mântuit" poate să fie acceptat și în versiunea „credința ta te-a vindecat", mântuirea și vindecarea trimițând în acest caz la același act al iertării divine, un act cu reverberații asupra omului în integralitatea ființei sale[96].

Pe de altă parte, vindecările miraculoase consemnate în paginile noutestamentare îl prezintă pe Iisus Hristos ca Doctor al sufletelor, dar mai ales al trupurilor, așa cum Biserica Îl numește în rugăciunile sale. Hristos îi vindecă pe oameni de diferite patimi care s-au cuibărit adânc în ființa lor, dar acțiunile sale tămăduitoare

[95] Sfântul Ignatie Teoforul, „Către Efeseni", VII, 2, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 1, traducere, note și indici de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 159.

[96] Vezi Paul Evdochimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, coll. *Artă și Religie*, traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Editura Meridiane, București, 1993, p. 103.

cuprind sau se răsfrâng și asupra trupurilor oamenilor schilodite de numeroase boli. Vindecările înfăptuite de Hristos privesc așadar omul în dimensiunea sa integrală, holistică.

Din perspectiva temei noastre de cercetare, din vindecările miraculoase săvârșite de Hristos asupra trupurilor oamenilor deducem valoarea și importanța pe care Hristos o acordă trupului omenesc în viața spirituală a omului. Dacă trupul este parte constitutivă a persoanei, îmbolnăvirea trupului este, de multe ori, un semn al îmbolnăvirii persoanei în totalitatea ei, după cum refacerea sănătații spirituale a persoanei se vede și în redobândirea sănătății trupului. Jean-Claude Larchet se exprimă în acest sens, scriind că:

> Vindecarea trupului de către Hristos apare cel mai adesea ca un semn al vindecării pe care El a venit să o aducă ființei omenești, și în primul rând al vindecării ei duhovnicești. Aici, iarăși, trupul omenesc apare nu doar ca o parte a firii omenești, indisociabilă de celelalte două (suflet și duh), dar și ca o dimensiune a persoanei, pe care o exprimă și la care trimite, în totalitatea ei. După cum a aduce un prejudiciu trupului înseamnă a aduce un prejudiciu întregii persoane, a îngriji trupul înseamnă a avea grijă de întreaga persoană[97].

Nu de puține ori suferințele ce se abat asupra trupului sunt consecințe ale bolilor spirituale din om. Bolile din suflet sunt, cu alte cuvinte, marcate în bolile din trup. De aceea dacă Hristos vindecă omul de diferite păcate sau patimi, El redă implicit și starea de sănătate a trupului acestuia. Hristos vrea să arate că omul, în starea originară când a fost creat de Dumnezeu, a fost perfect sănătos spiritual dar și trupește. Această stare de sănătate a omului în totalitatea sa Hristos o restaurează în natura umană prin întruparea Sa în lume, prin jertfa, Învierea și Înălțarea Sa, dar El o pune în evidență și prin vindecările bolilor trupești ale oamenilor, care pe lângă faptul că subliniază dumnezeirea Lui, arată valoarea trupului omenesc care devine părtaș vieții duhovnicești a omului.

---

[97] Jean-Claude Larchet, *Semnificația trupului...*, p. 62.

2.4. Dimensiunea catehetică și morală a întrupării

În *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, Sfântul Atanasie cel Mare vorbește de ceea ce am putea să identificăm și să denumim a fi *dimensiunea catehetică și morală* a venirii în trup a Fiului lui Dumnezeu. Întrucât, după acest mare Părinte al Bisericii, păcatul comis de primul om a însemnat nu numai o coborâre a sensului existenței acestuia la nivelul simțurilor trupești, ci, implicit, și o pervertire sau o distorsionare a modului său de cunoaștere, orientat inclusiv și în planul religios spre lucrurile simțuale – „îl căutau pe Dumnezeu în cele ale simțurilor"[98] –, a fost necesar ca prin întruparea Sa Fiul lui Dumnezeu să opereze și o restaurare a funcției gnoseologice a omului în general. Or, în vederea îndeplinirii acestui deziderat, luarea sau asumarea trupului omenesc de către Logosul divin a fost un act necesar și decisiv, deoarece oamenii aveau nevoie de un model concret de viețuire conformă cu voia lui Dumnezeu, un model uman de la care să învețe, unul la care ei să se poată raporta și, în același timp, un model în funcție de care să-și evalueze propria viața și statură morală. Sfântul Atanasie prezintă acest aspect al întrupării argumentând că Logosul divin „Își ia trup și viețuiește ca om între oameni și atrage simțurile tuturor oamenilor, ca cei ce cugetau că Dumnezeu este în cele trupești să cunoască adevărul din faptele pe care le lucrează Domnul prin trup și prin El să cugete la Tatăl"[99].

Explicând aceste cuvinte ale episcopului alexandrin, părintele Dumitru Stăniloae susține că, de fapt, este vorba de o învățare a oamenilor prin raportarea la trupul lui Hristos ca la un „model de trup prin care se vedea curăția sufletului omenesc și prin el prezența ajutătoare a puterii dumnezeiești"[100]. În această situație, se poate spune că modul de viețuire a lui Hristos în trup și prezența Lui în trup reprezentau pentru oameni un etalon moral în funcție

[98] Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului*, II, 15, p. 109.

[99] Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului*, II, 15, p. 109.

[100] Dumitru Stăniloae, „Nota 56", la Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului*, II, 15, p. 109.

de care aceștia să-și evalueze propriile fapte și rolul simțurile lor și astfel să se mențină curați în trupul lor. Așa se face că, după același teolog român, arătându-le oamenilor că trupul Său este capabil să persiste în înfrânare și în curăție, „Hristos le dădea putința să sfințească înseși trupurile obișnuite, să nu se ispitească de cele materiale și de semenii ce păcătuiau cu trupul”[101].

În fapt, în întreaga Sa viață și activitate pământească de mântuire a oamenilor, Iisus Hristos ca Dumnezeu Adevărat și Om adevărat a fost și s-a dat pe Sine tuturor ca model moral de viețuire și de virtute creștinească prin excelență. Puterea exemplului său moral a constat în faptul că viața Sa a fost o viață a sfințeniei depline. Iisus Hristos este Sfânt pentru că zămislirea Lui ca Om se petrece în chip minunat, supranatural. Apoi, sfințenia Lui se oglindește în puritatea Sa morală desăvârșită (Evr 4, 5). Din această perspectivă, după mitropolitul Nicolae Mladin, „Hristos este sfințenia întrupată în chip de om, în cuvânt, faptă și viață omenească”[102].

Petrecând între oameni, Domnul Hristos a fost, deci, un exemplu viu de viață morală desăvârșită conformă cu voia și poruncile lui Dumnezeu. Pentru cei care l-au cunoscut, acest lucru putea fi observat cu ușurință din viața Lui în trup, se putea „citi” pe chipul său trupesc: „învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima” (*cf.* Mt 11, 29), spune Hristos Domnul despre Sine. Din această perspectivă, observăm că în persoana lui Hristos blândețea și smerenia, dar și alte virtuți, nu rămân însușiri sau virtuți numai ale vieții interioare, ci, printr-o complementaritate firească dintre suflet și trup, acestea iradiază în trupul Său, se reflectă în modul Său trupesc de a fi. De aceea, cuvintele Mântuitorului au fost și rămân în continuare o invitație, nu numai pentru contemporanii săi, dar și pentru noi cei din lumea de azi, de a înfăptui lucrarea virtuților, de a atinge sfințenia, astfel încât roadele acesteia să se facă manifeste, să se exteriorizeze prin trup, în viața noastră trupească. În acest sens, se poate spune că virtuțile și sfințenia iau chip în noi, se întruchipează în noi.

---

[101] Dumitru Stăniloae, „Nota 56”, p. 109.

[102] Nicolae Mladin, „Sfinții în viața morală”, în: *Studii de Teologie Morală*, p. 313.

2.5. Concluzii

Moment culminant al revelației dumnezeiești, întruparea Fiului lui Dumnezeu în persoana istorică a lui Iisus Hristos ne descoperă valoarea pozitivă pe care creștinismul o acordă trupului omenesc prin însuși faptul că la „plinirea vremii" (Gal 4, 4) Dumnezeu-Cuvântul acceptă să îmbrace natura și condiția umană pentru a se coborî la om și pentru a-l ridica pe omul căzut de sub povara păcatului și a morții la Dumnezeu-Tatăl. Totodată, în evenimentul întrupării Domnului aflăm care este adevărată menire a trupului. Căci, refăcând unitatea, pierdută prin păcat, dintre suflet și trup, Hristos ne arată – prin rolul pe care trupul omenesc l-a avut în activitatea Sa mântuitoare – că trupul omenesc trebuie să slujească sufletului din punct de vedere spiritual și să fie părtaș îndumnezeirii și vieții veșnice. În persoana lui Iisus Hristos, la Botezul Domnului natura umană redevine pnevmatoforă așa cum a fost la începutul creației. Ea este în egală măsură îndumnezeită în trupul lui Hristos, potențată la capacitățile ei maxime de ființare, și astfel, în trupul Său, Hristos pune bazele îndumnezeirii propriului nostru trup prin împărtășirea de harul Lui în Sfintele Taine.

Pe de altă parte, așa cum putem să observăm din momentul ispitirilor, Iisus Hristos pune voința umană în acord cu voința divină din persoana Sa, iar voința umană odată întărită de harul divin poată să întărească la rândul ei trupul pentru ca omul să poată stăpâni pornirile acestuia spre plăcere și spre confort și pentru a rezista ispitelor. Atât în momentul ispitirilor din pustia Carantaniei, cât și în clipele tulburătoare ale patimilor, Iisus Hristos biruiește afectele firii umane căzute. El ne arată că prin conformarea voii noastre cu voia lui Dumnezeu slăbiciunile trupului omenesc căzut, cele care l-au țintuit pe om după cădere într-un orizont al materialității, pot fi sublimate și spiritualizate. La Schimbarea la Față, dincolo de dumnezeirea Sa, Mântuitorul având și fire umană ne descoperă viitorul omului în Împărăția lui Dumnezeu. În Persoana lui Hristos se revelează chipul omului nou, îndumnezeit integral prin harul Duhului Sfânt. În alt registru, Hristos ca om ne descoperă importanța și sensul corporalității

umane înrudită cu dinamismul sufletului. Este vorba de o nouă condiție corporală, care se revelează deplin prin înviere. Dar, întruparea ne arată că omul în integralitatea ființei sale este destinat mântuirii și îndumnezeirii. Întruparea situează mântuire în trup, iar nu înafara lui. Prin urmare, alături de suflet, trupul are parte de un destin veșnic în Împărăția lui Dumnezeu, adevăr confirmat de învierea, înălțarea lui Hristos cu trupul la cer, dar mai ales de revenirea lui la Parusie în trupul uman, îndumnezeit și pnevmatizat (*cf*. F.Ap 1, 11).

3. RESPONSABILITATEA MORALĂ FAȚĂ DE TRUP

3.1. Responsabilitatea pentru trup în fața lui Dumnezeu-Sfânta Treime

Tradiția și teologia creștină răsăriteană au subliniat întotdeauna adevărul că faptul de a exista în trup sau de a fi o *ființă spirituală în trup* reprezintă pentru om o mare responsabilitate. În ordinea priorităților, prima instanță morală în fața căreia omul trebuie să dea socoteală pentru trupul său și pentru felul în care s-a îngrijit de acesta în viața sa pământească este Dumnezeu cel Treimic[1]. Cu toate că, la modul general, responsabilitatea omului în fața lui Dumnezeu pentru existența sa trupească este unitară, am putea spune, totuși, că responsabilitatea sa se exprimă diferit față de fiecare Persoană Treimică, datorită rolului avut de aceste Persoane în întreaga istorie a mântuirii omului.

Astfel, responsabilitatea omului față de *Dumnezeu-Tatăl* își are temeiul în faptul că El este Cel ce a dovedit în ceea ce privește crearea și modelarea trupului omenesc din pământ atâta prețuire și iubire pentru a face din trup un organ adecvat pentru manifestarea vieții spirituale a omului. Rezultă de aici că, prin natura sa materială, trupul omenesc creat de Dumnezeu este bun în sine și că primește capacitatea de a susține și de a manifesta dinamismul vieții spirituale a ființei umane. Dat fiind faptul că

[1] Așa cum sesizează un autor, în creștinismul răsăritean nu există nicio datorie față de trup în măsura în care datoria omului este față de Dumnezeu care este proprietarul, deținătorul trupului nostru (cf. 1 Co 6, 19-20) – vezi pentru mai multe detalii Allyne L. Smith jr, „An orthodox christian view of persons and bodies", în: Mark J. Cherry (ed.), *Persond and their bodies*..., p. 105.

omul are prin actul creației sale o alcătuire dihotomică, în porunca „Creșteți..." (Fac 1, 28), pe care Dumnezeu o dă primilor oameni imediat după aducerea acestora la existență, putem să vedem – prin extrapolare – o primă responsabilizare a omului din partea lui Dumnezeu-Tatăl în ceea ce privește creșterea fizică, trupească, dar și spirituală a sa în bine, pentru ca trupul să rămână în permanență apt în vederea desăvârșirii morale și spirituale a omului[2]. De aceea, responsabilitatea pentru creșterea trupului implică sau trimite implicit la ideea de ocrotire sau de păzire de către om a trupului dat în grijă de Creator pentru a rămâne în legătură vie cu sufletul omului și supus acestuia. Într-o omilie la psalmul XIV, „Doamne, cine va locui în lăcașul tău și cine se va sălășlui în muntele cel sfânt al Tău?", Sfântul Vasile cel Mare subliniază în ce constă responsabilitatea morală pe care omul, prin creație, o are față de trupul său: „După cum pribegii arendează pământ străin și lucrează ogorul după voința celui care l-a dat, tot așa și nouă ni s-a dat, după Sfânta Scriptură, grija de trup, ca să-l lucrăm cum se cuvine și să-l dăm înapoi plin de roadă Celui Care ni l-a dăruit. Dacă trupul va fi vrednic de Dumnezeu, atunci va ajunge cu adevărat lăcaș al lui Dumnezeu, urmând faptul că Dumnezeu a locuit în sfinți"[3]. Pe de altă parte, plecând de la cuvintele Sfântului Macarie cel Mare care scrie că: „după cum Dumnezeu a creat

[2] Sfântul Vasile cel Mare, în tâlcuirea sa la porunca dată oamenilor de a crește și de a se înmulți, arată că responsabilitatea omului pentru partea biologică a trupului său constă în grija față de dezvoltarea firească a trupului de la un stadiu inferior la unul superior: „Sunt două feluri de creștere: una a trupului, iar alta a sufletului. Însă creșterea sufletului are loc prin adăugarea cunoștințelor cu scopul desăvâririi. Creșterea trupului este progresul său de la micime către mărirea potrivită". Episcopul Capadociei subliniază și responsabilitatea participării omului cu întreg trupul său la înfăptuirea binelui și ajutorarea aproapelui, văzând în aceste act o împlinire a poruncii omului de a se înmulți, de a înmulți binele: „Umpleți de fapte bune trupul care v-a fost dat pentru slujire. Ochiul să fie plin de vederea îndatoririlor. Mâna să fie plină de fapte bune. Picioarele să fie gata pentru vizitarea celor bolnavi, mereu pregătite să alerge către cele ce se cuvin. Și întreaga alcătuire a mădularelor noastre să fie umplută cu faptele despre care vorbesc poruncile" – *Despre originea omului*, II, 5, pp. 318-319.

[3] Sfântul Vasile cel Mare, „Omilia I la Psalmul XIV", 1, p. 398

cerul și pământul pentru ca omul să-l locuiască, tot așa a creat trupul și sufletul omului ca să fie locuința Sa, ca să locuiască și să se odihnească în trup ca în propria-I casă"[4], responsabilitatea omului pentru trupul său față de Dumnezeu-Tatăl se desprinde și din destinul grandios hărăzit trupului prin actul creației, destin care va fi inaugurat abia în planul eshatologic[5]. Ființa umană este, așadar, responsabilă pentru trupul său în fața lui Dumnezeu-Tatăl deoarece, în calitate de Creator, Acesta din urmă a înzestrat trupul nostru cu toate cele necesare pentru a fi un bun colaborator al sufletului. În acest sens, omul se face împlinitor al acestei responsabilități prin acțiunile prin care se sârguiește pentru păstrarea integrității sale corporale, a feririi de acele prilejuri sau situații de viață care îi dăunează trupului și-l pun în imposibilitatea de a fi un slujitor vrednic al sufletului.

Față de *Dumnezeu-Fiul*, deplina responsabilizare a omului pentru trupul său reiese din aceea că Fiul lui Dumnezeu întrupat, din dragoste și milă față de umanitatea căzută și răvășită de păcat, a îmbrăcat condiția umană cu toate afectele sale, înafara păcatului, pentru a realiza în trupul Său, biciuit, răstignit, trecut prin moarte, înviat și înălțat la cer, împăcarea noastră cu Dumnezeu, punând, deopotrivă, în trupul Său premisele învierii tuturor oamenilor cu trupul lor la sfârșitul veacurilor. Suntem răspunzători, prin urmare, înaintea lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit, deoarece, așa cum arată Sfântul Atanasie cel Mare, „prin înrudirea Lui cu noi după trup, am devenit și noi temple ale lui Dumnezeu și ne-am făcut fii ai lui Dumnezeu"[6]. Prin tot ceea ce a făcut în trup, Fiul lui Dumnezeu, venit în maximă apropiere față de om în persoana istorică a lui Iisus Hristos, ne-a răscumpărat din robia stricăciunii și a morții. De aceea, cuvântul Scripturii care îl prezintă

[4] Sfântul Macarie cel Mare, „Cele cincizeci de omilii duhovnicești", 49, 4, în: *Omilii duhovnicești*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 34, traducere din limba greacă de Constantin Cornițescu, introducere, indici și note de Nicolae Chițescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 280.

[5] Cătălin Pălimaru, *Teologia experienței...*, p. 118.

[6] Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, XLIII, pp. 207-208.

pe Hristos ca „Cel ce S-a dat pe Sine pentru păcatele noastre, ca să ne scoată pe noi din acest veac rău de acum" (Gal 1, 4) reprezintă pentru fiecare dintre noi o mare răspundere față de roadele jertfei lui Hristos câștigate prin răstignirea Sa cu trupul pentru om. Pe de altă parte, El este cel care a restaurat firea omenească, cu care prin întrupare S-a identificat pe deplin, oferindu-ne astfel posibilitatea de a ne ridica cu întreaga noastră ființă – suflet și trup – la bogăția vieții desăvârșite care izvorește din Dumnezeu – Sfânta Treime. Hristos ne-a oferit astfel posibilitatea îndumnezeirii în trup, de aceea Apostolul Pavel ne atrage atenția asupra responsabilității pe care o avem în privința conformării vieții noastre cu viața hristică: „Viața lui Iisus să se arate în trupul nostru cel muritor" (2 Co 4, 11). Dar, responsabilitatea morală față de Hristos, Fiul lui Dumnezeu, o avem și pentru că El la Cina cea de Taină, înainte de Patimile Sale, a instituit Sfânta Taină a Euharistiei pentru ca prin împărtășirea cu Sângele și Trupul Lui să avem părtășie la viața Lui cea veșnică. De aceea, de vreme ce prin Taina Botezului am fost incorporați în Biserică – Trupul mistic al Domnului –, devenim responsabili în raport cu Hristos pentru maniera în care dezvoltăm în trupul nostru viața Sa sau pentru modul în care decidem sau nu să primim în trupul nostru de carne Trupul Său îndumnezeit, înviat și pnevmatizat[7]. Suntem răspunzători, deci, față de Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, de fiecare dată când nu răspundem la Sfânta Liturghie chemării la împărtășire rostită de preot – „cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați" – de a ne hrăni cu și de a asimila în trupul nostru trupul lui Hristos[8]. La fel cum tot așa de răspunzători ne face și situația în care din cauza stării noastre morale și duhovnicești precare ne găsim nevrednici de a primi Trupul și Sângele Lui (*cf.* 1 Co 11, 28-29). Dincolo, însă, de toate cele menționate mai sus, ne arătăm responsabili față de Hristos orice de câte ori nu actualizăm în propria noastră existență, sufletească și trupească deopotrivă, efectele sau darurile lucrării mântuitoare pe care Fiul lui Dumnezeu înnomenit a realizat-o pentru noi în viața Sa

[7] *Cf.* Ștefan Iloaie, *Responsabilitatea morală...*, pp. 181-182.

[8] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu.* vol. 1, p. 204.

pământească. Or, din acest punct de vedere, refuzul sau indiferența în a pune în lucrarea noastră personală darurile dobândite prin opera mântuitoare a Fiului constituie o nesocotire a rolului Întrupării Acestuia în viața noastră de creștini și sunt, la urma urmei, atitudini izvorâte din neasumarea responsabilității.

Responsabilitatea omului pentru trupul său se arată și în raport cu cea de-a treia Persoană Treimică, *Dumnezeu-Duhul Sfânt*, întrucât după Cincizecime, în viața Bisericii, El este realizatorul sfințirii vieții noastre, a trupului nostru. Prin harul lui Hristos pe care îl revarsă peste noi în Sfintele Taine, Duhul Sfânt transformă sufletele și trupurile noastre înnoindu-le și îndumnezeindu-le tot mai mult pe măsura împărtășirii noastre cu vrednicie de harul Tainelor. De aceea, și față de Duhul lui Dumnezeu avem o responsabilitate deoarece prin harul Botezului El se extinde, se sălășluiește în trupul nostru, imprimând în sufletul și în simțurile noastre putere dumnezeiască pentru a renaște noi la viața spirituală. Duhul Sfânt este cel care Îl întipărește pe Hristos în ființa noastră. Așa se face că reînnoirea forțelor noastre morale la Botez constituie un act de directă responsabilizare a noastră și pretinde din partea noastră o punere în lucrare a acestor forțe spirituale pentru a ne lucra mântuirea adusă de Hristos. De asemenea, răspunderea vine și din faptul că la Taina Mirungerii prin peceluirea cu harul Duhului Sfânt toate membrele și simțurile trupului nostru sunt fortificate prin har, se înduhovnicesc, primind capacitatea de a participa împreună cu sufletul la viața lui Hristos. Această pecetluire a harului înseamnă în fapt conferirea unei noi meniri sublime trupului nostru, menire izvorâtă din identitatea și calitatea noii condiții umane creștine (*cf.* 2 Co 5, 17; Gal 6, 15), anume aceea de a fi „templu al Duhului Sfânt" (1 Co 6, 19), astfel încât noi, creștinii, nu putem să ne mai raportăm oricum la trupul nostru, el fiind prin Botez consacrat lui Dumnezeu, prezenței și locuirii Sale în ființa noastră. În acest sens, întrebarea retorică a Apostolului Pavel: „Nu știți că voi sunteți templu al lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi?" (1 Co 3, 16) are tocmai țelul precis de a le reaminti creștinilor din Corint, și indirect tuturor creștinilor din toate locurile și din toate timpurile,

statutul duhovnicesc înalt al trupului omului nou (Ef 4, 24), și de a-i face în mod evident conștienți asupra responsabilității ce decurge din acest statut.

În altă perspectivă, răscumpărați fiind cu prețul sângelui lui Hristos, creștinii – subliniază Apostolul Pavel – nu-și mai aparțin, ci redevin, în întregime „proprietatea” lui Dumnezeu, așa cum o dovedește, de altfel, și actul aducerii lor la existență. În felul acesta, pentru creștin conștiința acestei răscumpărări și a faptului că el este al lui Dumnezeu cu tot cu trupul său devin două motive întemeiate pentru care acesta trebuie să-și folosească, să-și antreneze și trupul său în slujba cinstirii Creatorului, „Slăviți, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru” (1 Co 6, 20), iar nu să-l murdărească prin comportamente sau fapte de necinste. De aici putem, așadar, să înțelegem responsabilitatea morală pe care creștinul o are și trebuie să o manifeste pentru trupul său în fața lui Dumnezeu-Sfânta Treime.

3.2. Responsabilitatea față de trup ca suport al vieții morale-spirituale

Responsabilitatea morală a persoanei pentru trupul său se stabilește și în raport cu sine. Această răspundere se întemeiază pe însăși conștiința pe care omul, în baza revelației scripturistice și a mărturiilor patristice, o are cu privire la rostul pentru care Dumnezeu l-a adus pe om la viață ca ființă spirituală întrupată. Există, cu alte cuvinte, în creștinism o răspundere pentru trup a omului în fața sa, responsabiliatte care decurge din modul în care a ales sau nu să împlinească vocația creaturală a trupului său, anume aceea de a fi, din punct de vedere moral și duhovnicesc, slujitor sau colaborator fidel al sufletului și împreună lucrător al mântuirii omului. Din această perspectivă, forul de judecată în fața căruia omul trebuie să dea socoteală este însăși conștiința sa, prezență a glasului divin în om, care îl atenționează ori de câte ori când, prin diferite modalități sau în diferite contexte, omul desconsideră rostul și menirea trupului său, dedându-se la fapte

care nu corespund cu standardul viețuirii umane stabil de Dumnezeu prin poruncile Lui.

Pentru părintele Dumitru Stăniloae responsabilitatea omului față de trupul său derivă din „calitatea trupului omenesc" de a se face părtaș la „caracterul omului de subiect". Trupul în calitate de obiect participă la toate simțămintele și actele sufletului, iar acestea se imprimă în trupul omului, astfel încât trupul se subiectivizează. În baza acestei relații care se stabilește între suflet și trup, omul devine răspunzător nu numai pentru sufletul său, ci și pentru trupul său datorită participării lui la viața sufletului[9]. Însă teologul român susține și viceversa, și anume că omul se face prin chiar trupul său răspunzător pentru suflet[10], în sensul în care grija dată de Dumnezeu omului pentru trupul său nu ar trebui să se rezume sau să se reducă doar la acțiunea de întreținere a trupului pentru ca să se manifeste prin el viața spiritului, ci, mult mai mult decât atât, omul trebuie să se îngrijească de trup ca să fie o „unealtă tot mai aptă" a sufletului[11]. Plecând de la cele spuse de părintele Stăniloae, am putea să vorbim de o responsabilitate a omului de a menține permanent calitatea trupului de participant la subiectivitatea omului, adică de a fi mereu racordat la viața sufletului. De aceea, fiecare făptură umană trebuie să se raporteze în așa fel la trupul său încât acesta să fie întotdeauna pregătit pentru a susține lucrarea și creșterea duhovnicească a sufletului.

Omul ar trece și trece însă de multe ori peste această responsabilitate înaltă pentru trupul său în momentul în care ar face și face din grija față de existența biologică a trupului o preocupare în sine, cu alte cuvinte atunci când datoriile față de trup, izvorâte din instinctul de conservare al firii, primează în raport cu cele spirituale și, mai mult, ajung să fie considerate ca singurele care contează cu adevărat. Ca o paranteză, o astfel de atitudine față de trup distingem în societatea contemporană, iar mai multe detalii despre aceasta am arătat în prima parte a

---

[9] *Cf.* Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1, p. 44, 94.
[10] Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1, p. 94.
[11] Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1, p. 44.

lucrării noastre. În orice caz, consecința morală a unei astfel de atitudini din partea omului vizavi de trupul său ar consta în anularea caracterului duhovnicesc al trupului. Nemaiparticipând la dinamismul sufletului, trupul își pierde caracterul său subiectiv. Părintele Stăniloae scrie: „pe măsură ce ne ocupăm mai mult de trup ca realitate exclusivă, el devine mai opac, mai puțin transparent și cuprinzător a tuturor, inclusiv al lui Dumnezeu, devine mai puțin omenesc și mai animalic"[12]. Desigur, a oferi trupului cele necesare menținerii optime a condiției sale biologice este o datorie morală firească a omului pe pământ, pentru că, în sens contrar, un trup șubrezit, bolnav, ar fi adesea incapabil să susțină viața duhovnicească în modul cel mai eficient, însă atenția ființei umane în privința trupului său trebuie să fie centrată constant asupra tendinței „de a nu-l socoti sigura realitate. El [omul, n.n.] trebuie să-l facă tot mai slujitor al spiritului, să-l pregătească pentru a fi, după înviere, deplin supus spiritului și transparent spiritului și, prin spirit, lui Dumnezeu"[13].

Într-un alt registru, însă cu referire specială la cele afirmate mai sus, răspunderea spirituală a omului față de trupul său rezultă și din aceia că, omul fiind prin natura alcătuirii sale o ființă dihotomică – unitatea și unicitatea sa ființială fiindu-i date tocmai de această legătură intimă dintre cele două componente, sufletul și trupul –, omul nu se mântuiește niciodată înafara trupului său, ci întotdeauna prin trupul său. Mântuirea se situează astfel în trupul omenesc. Trupul este bun prin natură, capabil, prin urmare, de îndumnezeire. Prioritar, dar nu exclusiv, omul trebuie să se îngrijească pentru mântuirea sufletului său, deoarece el este motorul vieții spirituale, și, pe de altă parte, de păzirea curată a sufletului depinde întreg eșafodajul acestei vieți, dar, potrivit părintelui Ștefan Iloaie, nu mai puțin adevărat este că „persoana este responsabilă, de asemenea, și de *păzirea trupului* întrucât în el sălășluiește sufletul, iar cele două sunt legate intim și se constituie într-o unitate de trăire a vieții pământești, în care, împreună amândouă lucrează mântuirea,

[12] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1, p. 44.
[13] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, Lumina a lumii…*, p. 31.

iar de aceasta nu va beneficia doar sufletul ci și trupul, făcut și el pentru înviere și răsplată”[14].

În plus, omul este răspunzător pentru trupul său și pentru faptul că destinul ultim, vocația ultimă a trupului este învierea lui la cea de-a doua venire a lui Hristos pe pământ (1 Co 15, 23). Însă ceea ce este cu adevărat important din punct de vedere moral este starea în care trupul se va afla la înviere. În acest sens, cuviosul Isaia Pustnicul îndeamnă: „îngrijește-te de trupul tău, ca templu al lui Dumnezeu, îngrijește-te ca având să învieze și să răspundă lui Dumnezeu. Teme-te de Dumnezeu, ca unul ce ai să dai răspuns lui Dumnezeu pentru toate ce ai făcut. Precum dacă ți se rănește trupul, te îngrijești ca să îl vindeci, așa îngrijește-te să fie el nepătimitor la înviere. (...) Precum pământul nu poate da rod fără sământă și apă, așa nu poate omul să se pocăiască fără smerita cugetare și osteneala trupului”[15].

Cum în stadiul vieții pământești orice acțiune sau lucrare a sufletului în plan spiritual implică trupul uman sau se lucrează în și prin trup, întrucât el este organul de exprimare al vieții spirituale în raport cu lumea și cu semenii, iar eficiența spirituală a lucrării sufletului depinde de starea morală în care se găsește trupul omului, de capacitatea lui de a permite sufletului să lucreze prin el, rezultă de aici că omul devine responsabil pentru curăția morală și fizică a trupului său. Aceasta stare morală și fizică a trupului omul o obține prin efortul ascetic susținut și prin lucrarea virtuților, străduindu-se să înlăture pornirile și cugetele păcătoase ale trupului, care sunt o barieră în manifestarea vieții duhovnicești. Trupul care dobândește curăția devine treptat translucit, străveziu, iar numai printr-un astfel de trup sufletul își face simțită prezența și poate să lucreze în persoană și prin ea în lume în mod cât mai deplin.

În planul vieții de zi cu zi, la modul concret, responsabilitatea pentru curăția trupească se realizează prin cultivarea și păstrarea

---

[14] Ștefan Iloaie, *Responsabilitatea morală...*, p. 226.

[15] Cuviosul Isaia Pustnicul, „Cuvântul XV. Despre lepădare”, 1, în: *Filocalia*, Vol. 12, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1991, p. 113.

virtuții feciorie de către tineri înainte de căsătorie, și a virtuții castității în cadrul căsătoriei de către soți. Cele două virtuți – fecioria și castitatea – trebuie realizate nu numai la nivelul trupului, caz în care ar fi nedesăvârșite, ci și al cugetului, al sufletului, al duhului, fiind în acest fel dovada unei integrități morale a omului. Totodată, din această ultimă perspectivă, ele devin condiții esențiale pentru o viață morală și duhovnicească – individuală sau familială – sănătoasă și îmbunătățită. Dacă energia trupului este canalizată greșit înspre satisfacerea potfelor trupești, acest lucru creează nu numai o dezordine în trupul omului, dar și în viața sa spirituală, prin faptul că, din punct de vedere psihologic și duhovnicesc, sexualitatea dezordonată dinafara căsătoriei, dar și din căsătorie, distorsionează modul firesc de raportare la celălalt, îl transformă într-un obiect de satisfacere a dorințelor și impulsurilor sexuale. În acest caz, sexualitatea umană este astfel denaturată și deturnată de la țelul ei mântuitor în viața omului, adică unirea și împlinirea iubirii soților, prin reducerea ei la statutul de simplu act fiziologic, în care fiecare caută, egoist, doar împlinirea plăcerii sale. În acest sens, virtutea fecioriei și a castității au rolul de a întări voința omului pentru a nu permite ca puterile spirituale ale omului să fie îndreptate spre calea unei sexualități dezordonate. Prin feciorie și castitate se luptă în fapt pentru spiritualizarea sau transfigurarea senzualului, erosului, prin energiile Duhului Sfânt[16]. De aceea, în ambele situații, a tinerilor necăsătoriți și a persoanelor căsătorite, scopul principal al cultivării acestor virtuți este sfințirea sufletului și a trupului celor care se ostenesc pentru realizarea lor. Desigur, cultivarea acestor virtuți nu este, din punctul de vedere al gândirii răsăritene, posibilă pentru om fără colaborarea cu harul dumnezeiesc primit în Sfintele Taine, care îl înnoiește, îl întărește și-l ajută să crească în viața sa în Hristos[17].

---

[16] Pentru o aprofundare a acestei teme a se consulta William Basil ZION, *Eros și transfigurare...*, pp. 265-297.

[17] În ceea ce privește importanța virtuții fecioriei pentru tinerii care se pregătesc pentru Taina Căsătoriei vezi Ilie MOLDOVAN, *În Hristos și în Biserică. Adevărul și frumusețea căsătoriei. Teologia iubirii II,* Editura Reîntregirea, [2]2014, pp. 113-122.

Omul își împlinește răspunderea față de trupul său și printr-o adecvată raportare, din punct de vedere moral, la cele de trebuință îngrijirii lui biologice și menținerii integrității lui fizice, însă împlinirea tuturor acestor îndatoriri trebuie subsumată sau trebuie să servească menirii speciale a trupului în calitate de mediu de manifestare a vieții spirituale sau duhovnicești. Omul se îngrijește de hrană, de îmbrăcăminte, de odihnă etc., dar pe toate aceste trebuințe ce țin de latura sa trupească creștinul le privește și este dator să le privească în și din perspectiva mântuirii sale (*cf.* Mt 6, 25-33)[18]. În acest sens, scriindu-le tinerilor din vremea sa, ca cei ce au nevoie de povățuiri și în ceea ce privește preocuparea și grija față de trup, Sfântul Vasile cel Mare afirma: „să slujim trupului numai în cele necesare. [...] și în toate celelalte nu trebuie să ne îngrijim mai mult decât e necesar și nici să purtăm grijă de trup mai mult decât e bine pentru suflet. [...] A-ți da toată silința ca trupul să fie *mult prea îngrijit*, înseamnă a nu te cunoaște pe ține însuți și a nu înțelege porunca înțeleaptă, care spune că nu ceea ce se vede este omul (subl.n.)"[19]. Principiul moral care se degajă și pe care îl reținem din îndemnul episcopului Cezareei Capadociei este acela al necesității cultivării de către om a unui echilibru axiologic în privința atenției acordate nevoilor trupești[20].

[18] Vezi Nicolae Mladin, Orest Bucevschi, Constantin Pavel, Ioan Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. 2, p. 112.

[19] Sfântul Vasile cel Mare, „Omilia a XXII-a. Către tineri", 9, pp. 335-336.

[20] La Părinții Capadocieni, și mai ales în scrierile Sfântului Vasile cel Mare, identificăm numeroase principii și sfaturi referitoare la educabilitatea trupului uman. Această educabilitate a trupului uman este subsumată în general educabilității persoanei umane în sens holist, suflet și trup. Dacă pentru Părinții Capadocieni educabilitatea omului în general este văzută ca o acțiune de remediere a urmărilor păcatului, cu atât mai mult educabilitatea trupului este o acțiune prin care trupul este controlat și disciplinat pentru a putea să colaboreze cât mai eficient cu partea spirituală a omului, cu sufletul acestuia. De aceea, dacă în operele Sfântului Vasile cel Mare găsim sfaturi privitoare la alimentație, la îmbrăcăminte, somn, exerciții gimnastice, boală trupească etc., toate aceste mijloace de educare a trupului au drept țintă a face din trup un bun colaborator al sufletului. Vezi pentru mai multe detalii Ioan G. Coman, „Concepția despre educație a Sfinților Părinți Capadocieni și a Sf. Ioan Gură de Aur", în: *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1988, pp. 41-44.

În această perspectivă, Sfântul Vasile cel Mare avertizează asupra faptului că neglijarea acestui principiu dăunează nu numai sănătății biologice a trupului, dar amenință și bunul mers al vieții duhovnicești a omului, de aceea ceea ce se impune în acest caz este ferirea de supraestimarea necesităților trupului: „deci când grija prea mare de trup este vătămătoare chiar pentru trup și este o piedică pentru suflet, e curată nebunie să te lași subjugat de trup și să-i slujești”[21].

Îndatoririle morale față de trupul său îi sunt aduse omului la cunoștință și prin misiunea catehetico-pastorală și prin activitatea liturgico-sacramentală a Sfintei Biserici. În toate perioadele liturgice ale anului bisericesc, dar în special în cea a Postului Mare, prin imnele liturgice și prin lecturile biblice care se citesc în cadrul slujbelor, prin ritualurile liturgice ce se săvârșesc în această perioadă, prin apelurile constante la intensificarea postului, a pocăinței, a privegherii, a rugăciunii sau milosteniei, Biserica îl conștientizează pe credincios asupra valorii morale a trupului și a importanței menținerii curăției fizice, dar mai ales spirituale a acestuia, pentru întâlnirea și comuniunea cu Dumnezeu. Acesta este, de altfel, și unul dintre mesajele Apostolului, fragment luat din prima Epistolă a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, pe care Sfânta Biserică a rânduit să se citească în cadrul Sfintei Liturghii din Duminica Fiului Risipitor, a doua duminică din perioada premergătoare a Postului Mare. Extrapolând puțin ideea textului, persoana este îndemnată la mult discernământ în privința felului în care uzează de trupul său, deoarece nu tot ceea ce societatea, în mijlocul căreia aceasta trăiește, pretinde a fi permis este în realitate și folositor duhovnicește. La fel cum omul trebuie să mențină vizavi de cele declarate a fi permise o atitudine de rezervă morală ca nu cumva să ajungă controlat de lucrurile pe care le-a considerat a fi tocmai expresia libertății (1 Co 6, 12). În acest sens, Apostolul Neamurilor avertizează: „căci voi, fraților ați fost chemați la libertate; numai să nu folosiți libertatea ca prilej de a sluji trupului” (Gal. 5, 13). Așadar, realul pericol din perspectivă morală este idolatrizarea propriu-

[21] Sfântul Vasile cel Mare, „Omilia a XXII-a. Către tineri”, 9, p. 335.

lui nostru trup prin transformarea plăcerilor sale iraționale în deziderate ale vieții.

Responsabilitatea morală a omului față de trupului său presupune, de asemenea, preocuparea pentru menținerea și prețuirea sănătății fizice a trupului. Starea naturală, paradiasică, a trupului era prin excelență starea de sănătate, de lipsă a bolilor și a neputințelor trupești. De aceea, omul este răspunzător pentru orice acțiune voită sau nevoită prin care aduce atingere directă stării de sănătate a trupului său. În ultimă instanță, nesănătatea trupului afectează sau dezechilibrează întreaga persoană umană. Căci orice suferință a trupului este resimțită și spiritual, această putând să întărească lucrarea spirituală, dar cel mai adesea să o compromită atunci când suferința trupească nu este deplin asumată de om. În fapt, orice lipsă de grijă față de sănătatea trupului nostru este, pe termen scurt sau lung, un inconștient atentat suicidar asupra propriei vieți. Cu privire la acest aspect, dar și asupra altora, părintele Ștefan Iloaie scrie: „Suntem răspunzători înaintea lui Dumnezeu pentru modul în care nu percepem sau percepem distorsionat sensul vieții noastre, pentru acceptarea tentațiilor care ne acoperă ținta și ne poartă către falsitatea unui țel iluzoriu al viețuirii, pentru acțiunile de indiferență față de păstrarea sănătății duhovnicești și trupești, acte de natură să slăbească unitatea de simțire a sufletului și a trupului – și cu atât mai mult – pentru acțiunile voite și conștiente îndreptate împotriva propriei vieți”[22]. Din această perspectivă, suprema deresponsabilizare a omului față de trupul său este sinuciderea, adică anularea sau negarea propriei vieți prin suprimarea fundamentului biologic care face cu putință manifestarea acestei vieți – trupul. În cele din urmă, așa cum afirmă părintele Dumitru Stăniloae, „dacă omului i s-a dat în grijă trupul, dar nu pentru a-i procura numai cele ce-i asigură decât viața pământească, ci și pentru a-l crește ca punte pentru Dumnezeu și ca mijloc transparent și comunicant al prieteniei și iubirii față de alții, înseamnă că trupului i s-a dat o *importanță veșnică*” (subl. n.)[23].

[22] Ștefan Iloaie, *Responsabilitatea morală...*, p. 209.

[23] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1, p. 97.

3.3. Responsabilitatea față de trupul aproapelui

Responsabilitatea morală a omului față de semenul său cu care intră în contact nemijlocit în viața cotidiană sau față de orice semen în general se întemeiază pe imperativul poruncii iubirii semenului ca pe propria persoană. Acest etalon al iubirii demonstrează că aproapele nostru trebuie să beneficieze de aceeași atenție și grijă de care beneficiem noi înșine, că viața sa biologică și persoana sa sunt tot atât de importante pe cât sunt ale noastre personale. Dacă instinctul de conservare al vieții ne determină să ne apărăm viața biologică și sănătatea cu orice preț (cf. Ef 5, 29), cu atât mai mult porunca iubirii ne somează să manifestăm aceeași grijă și responsabilitate față de viața biologică și starea de sănătate a semenului, mai cu seamă atunci când acesta este lipsit de mijloacele necesare susținerii propriei vieți, atunci când viața sa este amenințată iar salvarea ei atârnă de mâna noastră întinsă.

În orizontul responsabilității față de viața biologică sau față de trupul semenului intră datoria de a nu vătăma, atât direct, cât și indirect, această viață trupească a omului. Porunca „Să nu ucizi" (Ieș 20, 13) se referă – principial – la orice act prin care se atentează la fundamentul biologic al vieții – trupul. Se includ aici bătaia, tortura, lovirea, precum și expunerea acestuia la un mediu nesănătos sau unul care prezintă riscuri majore pentru viața trupească a semenului etc.

Iisus Hristos Însuși a manifestat o atenție deosebită față de nevoile trupești ale oamenilor atunci când i-a vindecat de neputințe și de boli (Mt 4, 24) sau când le-a oferit hrana biologică înmulțind pâinea și peștii (Mt 14, 14-22). Pe de altă parte, în parabola *Samarineanului milostiv* (Lc 10, 25-37) responsabilitatea față de viața biologică a semenului aflat în condiții vitrege este un act ce reclamă implicarea imediată a omului pentru salvarea vieții semenului. Apoi, la judecata finală, grija și asumarea responsabilității față de cei defavorizați ai sorții, față de nevoile și lipsurile trupești, biologice ale acestora devine criteriul în baza căruia vom fi făcuți

răspunzători (Mt 25, 35-36). Nu este o întâmplare că Biserica în înțelepciunea și pedagogia ei mântuitoare a fixat o listă a faptelor milei trupești ce se cer împlinite – atunci când situația o impune – de către fiecare creștin adevărat.

3.4. Concluzii

În șirul responsabilităților omului se numără și cele privitoare la trupul său. Fiind prin natura sa o ființă dihotomică, persoana trebuie să poarte de grijă nu numai de mântuirea sufletului, ci și de cea a trupului. Răspunderea omului pentru mântuirea trupului său se realizează întâi de toate în fața lui Dumnezeu Cel Treimic, dar este exercitată în mod diferit față de fiecare Persoană Treimică, în funcție de rolul Acesteia în ceea ce privește mântuirea omului. Maniera personală și iubitoare în care Dumnezeu-Tatăl creează trupul omului din pământ, dându-i scopul de a fi organ adecvat pentru exprimarea și susținerea vieții spirituale, este pentru om o primă responsabilizare pentru mântuirea trupului. Apoi, faptul că Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, îmbracă condiția umană, restaurează ființa umană, îndumnezeiește trupul, dându-i o valoare importantă prin aceea că învie cu trupul și se înaltă cu el la cer, întărește responsabilitatea persoanei față de trup. În sfârșit, omul este răspunzător pentru trupul său și pentru mântuirea lui în fața Duhului Sfânt, care prin harul pe care îl revarsă asupra credincioșilor în Sfintele Taine, le dă acestora posibilitatea îndumnezeirii trupului, prin efortul personal, prin viața ascetică și prin întărirea lor permanentă cu puterea harului Său.

Al doilea for de judecată în fața căruia omul trebuie să dea socoteală pentru mântuirea trupului său este conștiința sa. Conștiința îi aduce permanent aminte persoanei asupra rolului pe care trupul îl are în existența sa. De aceea, prin lucrarea conștiinței omul lucrează la mântuirea trupului său. În fapt, ființa umană trebuie să aibă mereu conștiința vocației spirituale a trupului ca slujitor al sufletului, astfel încât să nu reducă sensul vieții la orizontul trupescului. Așa se face că responsabilitatea sa privește atât

curăția sufletească cât și cea trupească, prin cultivarea virtuților feciorei și castității. Pe de altă parte, tot atât de adevărat este ideea că grija față de nevoile întreținerii biologice a trupului nu trebuie să primeze în raport cu nevoile spirituale ale omului; că grija față de trup implică menținerea sănătății lui și conștientizarea acțiunilor care duc la periclitatea acestei sănătăți; că, în ultimă instanță, îndeplinind toate aceste responsabilități persoana se îngrijește ca la Judecata de Apoi trupul ei să fie aflat într-o stare bună din punctul de vedere moral, astfel încât să poată învia întru slavă.

Există, însă, o responsabilitatea morală și față de trupul semenului întemeiată în imperativul poruncii iubirii. Ea prevede a nu vătăma sau a nu atenta la viața trupească a aproapelui, a nu o pune în pericol întrucât viața trupească este condiția celorlalte bunuri terestre și cerești.

4. TRUPUL ÎNDUHOVNICIT PRIN VIAȚA LITURGICĂ ȘI SACRAMENTALĂ A BISERICII ȘI PRIN PRACTICA ASCETICĂ

4.1. Trupul în spațiul liturgic și sacramental

4.1.1. Sfințirea și înduhovnicirea trupului prin Sfintele Taine

MÂNTUIREA ESTE VIAȚA CEA NOUĂ (*cf*. Rm 6, 4) pe care Iisus Hristos a câștigat-o, odată pentru totdeauna, prin jertfa Sa mântuitoare pentru toți oamenii din toate timpurile și din toate locurile. Dacă prin actele fundamentale ale iconomiei Sale în lume – Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea la cer – Iisus Hristos, Fiul Cel veșnic al lui Dumnezeu, a realizat această mântuire în chip obiectiv în firea sau condiția omenească asumată la întrupare în Persoana Sa, fire pe care a sfințit-o și a îndumnezeit-o în trupul Lui, prin evenimentul Cincizecimii sau al Pogorârii Sfântului Duh ia ființă în mod văzut Biserica, act prin care mântuirea realizată de Hristos în trupul Său se extinde la toți oamenii, astfel încât toți aceia care devin membri ai Bisericii – mădulare ale Trupului Său (1 Co 12, 27; Ef 5, 30) – se pot împărtăși de roadele jertfei lui Hristos, sfințindu-și viața și punând în trupul lor începutul învierii. În acest sens, în Biserică umanitatea îndumnezeită, pnevmatizată și înviată a lui Hristos se comunică prin revărsarea Sfântului Duh tuturor credincioșilor, întrucât toți cei care s-au „altoit” în Hristos prin Biserică (Rm 11, 24), sunt chemați să trăiască în existența

lor viața dumnezeiască care iradiază din trupul pnevmatizat și îndumnezeit al Lui[1].

Mediul în care credincioșii experiază sau devin părtași ai vieții dumnezeiești, ce iradiază din trupul înviat al lui Hristos, este cel al vieții sacramentale sau al plenitudinii vieții ce le este transmisă în Biserică prin intermediul Sfintelor Taine, lucrări sau mijloace sfinte vizibile prin care harul dumnezeiesc al Duhului Sfânt, care îndreptează și sfințește, este împărtășit membrilor Bisericii[2]. Așa cum afirmă părintele Boris Bobrinskoy, în Biserică prin Sfintele Taine se arată lucrarea iconomică a Sfântului Duh ce constă în perpetuarea în umanitate a procesului de îndumnezeire inaugurat de Hristos și împlinit în propriul Său trup[3]. Cu alte cuvinte, în spațiul eclesial fiecare credincios asumă în propria lui viață viața lui Hristos, primește în trupul lui, prin împărtășirea de harul Tainelor, noua condiție umană câștigată de Hristos în trupul Său pentru întreaga umanitate.

După teologul Paul Evdokimov, dacă pornim de la premisa că întreaga natură a Bisericii este una sacramentală, atunci Sfintele Taine, privite într-un sens mult mai larg decât cel încetățenit sau expus în manualele din școlile noastre teologice, reprezintă harisme, slujiri ale Bisericii sau puse „în slujba Bisericii". Și ar trebui privite ca – iar în acest punct P. Evdokimov dezvoltă câteva idei ale părintelui Nicolae Afanasiev – „evenimente în Biserică, *prin* Biserică și *pentru* Biserică", întrucât efectele oricărei Taine se repercutează asupra întregului organism eclesial. În plus, în funcție de nivelul de credință al celui ce primește Tainele, acestea lucrează pentru mântuirea sau condamnarea lui[4]. În orice caz, conchide Paul Evdokimov, Sfintele Taine sunt mântuitoare deoarece ele conțin harul dumnezeiesc și „sunt

[1] Mai multe detalii la Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 130.

[2] Dumitru RADU (ed.), *Îndrumări misionare*, p. 506.

[3] Boris BOBRINSKOY, *Împărtășirea Sfântului Duh*, coll. *Biblioteca Teologică*, Seria *Teologi Ortodocși Străini*, traducere din franceză de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 106.

[4] Vezi Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, pp. 286-288.

purtătoarele nemuririi, sunt instrumentele mântuirii și în același timp mântuirea însăși”[5].

Plecând de la o afirmație a Sfântului Nicolae Cabasila, acest mare exeget al spiritualității liturgice bizantine, părintele John Meyendorf arată că prin Sfintele Taine avem posibilitatea de a participa la viața dumnezeiască și de a pregusta – încă din stadiul vieții pământești – Împărăția lui Dumnezeu, deoarece aceasta este anticipată sau devine accesibilă fiecărui om în Biserică prin aceste Sfinte Taine care se împărtășesc membrilor Bisericii. Referitor la Sfintele Taine părintele Meyendorf mai zice că ele nu trebuie văzute ca fiind lucrări cu un caracter izolat, individual, prin care harul divin se coboară asupra primitorilor prin slujitori special instituiți și pentru un scop anume propus, ci mai degrabă trebuie să ne raportăm la Taine ca la aspecte „ale unei taine unice a Bisericii, în care Dumnezeu Își împărtășește viața Sa dumnezeiască omenirii, răscumpărând omul din păcat și din moarte și revărsând asupra omului slava nemuririi”[6]. În această perspectivă, tâlcuind cu mult timp înainte de vremurile noastre Sfintele Taine, Sfântul Nicolae Cabasila le numește mijloace sau lucrări sfinte prin care se produce nașterea noastră la viața duhovnicească, mijloace grație cărora creștem în această nouă viață și ajungem la unirea minunată cu însuși Hristos. Altfel spus, Sfintele Taine sunt – pentru Sfântul Nicolae Cabasila care îl citează în acest sens pe Sfântul Pavel – lucrări sfinte prin care „viem, ne mișcăm și suntem” (*cf.* FAp 17, 24)[7].

Biserica fiind, conform exprimării pauline (Ef 1, 23; 5, 23), Trupul lui Hristos, în opinia părintelui Georges Florovsky Sfintele Taine constituie „toate, însă într-o manieră diversă și variată, acte

[5] Paul Evdokimov, *Une vision orthodoxe de la théologie morale. Dieu dans la vie des hommes*, coll. *Patrimoines. Orthodoxie*, préface de Michel Evdokimov, Cerf, Paris, 2009, p. 143.

[6] John Meyendorff, *Teologia bizantină…*, p. 255.

[7] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, I, traducere din limba greacă și note de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2014, p. 32.

de încorporare și de integrare" în Biserică[8]. Prin harul care ni se împărtășește în Biserică prin Sfintele Taine, atât prin tainele inițierii creștine – Botez, Mirungere, Euharistie – cât și prin celelalte taine de harul cărora ne facem părtași pe tot parcursul vieții noastre pe pământ, Sfântul Duh ne unește cu Hristos și ne încorporează în Trupul Bisericii, în umanitatea sfântă a Lui[9]. În Sfintele Taine, grație lucrării Sfântului Duh, simțim prezența sacramentală a lui Hristos înlăuntrul ființei noastre, care ne cheamă la schimbarea și la sfințirea vieții, arătându-ne că El este modelul vieții sfințite și îndumnezeite și, în același timp, dăruindu-ne prin Sfântul Duh harul necesar pentru a ajunge la această viață desăvârșită.

La viața în Hristos sau viața duhovnicească, a cărei cale îi este deschisă omului prin harul necreat al Sfântului Duh oferit acestuia prin Sfintele Taine, omul care s-a decis pentru Împărăția lui Dumnezeu participă cu întreaga sa ființă, suflet și trup. Cu alte cuvinte, această viață în Hristos angajează și cuprinde întreaga constituție psiho-somatică a omului. Viața în Hristos la care este chemat creștinul înseamnă o viață nouă, înnoitoare, o viață în Duhul Sfânt, liberă de păcat, iar în acest sens intrarea în această viață presupune și din partea omului o condiție ontologică nouă, schimbată, îndreptată. Această condiție nouă de viață pentru om a fost realizată obiectiv prin lucrarea în lume a lui Iisus Hristos, dar Cel care operează această schimbare a statutului nostru ontologic este Sfântul Duh, care prin harul revărsat asupra noastră prin Sfintele Taine „ne curățește pe noi de toată intinăciunea" păcatului strămoșesc și, eventual, a patimilor, așa cum mărturisim într-o rugăciune ce se citește zilnic în cadrul cultului public al Bisericii.

Dat fiind faptul că prin natura alcătuirii sale omul este o ființă dihotomică, harul Sfintelor Taine se împărtășește atât sufletului cât și trupului omului. Însă, după Jean-Claude Larchet, o mare însemnătate și o valoare deosebită în cadrul Sfintelor Taine o primește trupul omului deoarece, din punctul de vedere al antro-

---

[8] *Cf.* Georges FLOROVSKY, „Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église", în: Georges FLOROVSKY *ET AL.*, *La Sainte Église Universelle*, Delacheaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 27.

[9] Georges FLOROVSKY, „Le corps du Christ vivant…", p. 27.

pologiei ortodoxe și al celei biblice, acesta este cel care exprimă sau reprezintă întreaga persoană[10]. Pe de altă parte, faptul că harul necreat, invizibil se transmite omului prin mijlocirea materialității trupului său scoate în evidență, după părintele Dumitru Stăniloae, capacitatea pe care o are trupul omenesc de a fi mediu transparent al spiritului sau al sufletului omului. Această observație a părintelui Stăniloae reflectă perfect perspectiva teologiei și antropologiei răsăritene care a susținut întotdeauna că legătură dintre suflet și trup este atât de intimă și de strânsă încât orice schimbare care se produce în simțurile omului se reflectă și la nivelul sufletului și, respectiv, orice stare a sufletului se imprimă și în trup. În baza acestei realități antropologice, sfințirea trupului în Sfintele Taine trimite implicit și la sfințirea sufletului și de aceea orice lucrare sfințitoare produsă asupra unui organ de simț al trupului omului atinge în fapt și sufletul acestuia[11].

Pe de altă parte, după cum subliniază mitropolitul Ilarion Alfeyev, harul Sfintelor Taine are puterea de a sfinți toată existența noastră, sufletească și trupească, și capacitatea de a uni ființa noastră cu natura divină, potențând astfel viața noastră, îndumnezeind-o și recreând-o în viața veșnică[12]. Harul lui Dumnezeu lucrează asupra omului prin intermediul elementelor care alcătuiesc partea materială a Tainei (apa la Botez, untdelemnul sfințit, Sfântul Mir, pâinea și vinul în cadrul Sfintei Euharistii etc). În mod nevăzut, puterea Tainei constă în transfigurarea și în renașterea duhovnicească a primitorului, iar în chip văzut aceasta lucrează și asupra laturii trupești a omului prin aceea că trupul este transfigurat și înviat împreună cu sufletul. Rezultă de aici că prin darurile Duhului Sfânt ce se revărsă asupra primitorului Tainei, acesta din urmă se unește atât duhovnicește cât și trupește cu Dumnezeu. Și aceasta deoarece „omul pătrunde în taina dumnezeiască cu toată ființa sa, se cufundă în Dumnezeu cu trup și

---

[10] Jean-Claude LARCHET, *Semnificația trupului…*, p. 64; A se vedea și Jean-Claude LARCHET, *Acesta este trupul meu…*, p. 74.

[11] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 13. A se vedea și Dumitru POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 302-303.

[12] Ilarion ALFEYEV, *Taina credinței...*, p. 211.

suflet, fiindcă și trupul este sortit mântuirii și îndumnezeirii”[13]. Așadar, împărtășirea de harul Sfintelor Taine este o adevărată renaștere sufletească și trupească a omului. Acest aspect este subliniat în conținutul diferitelor rugăciuni ce se citesc de către preotul slujitor atunci când săvârșește Taina Sfântului Botez, a Sfintei Mirungeri sau a Sfintei Euharistii – tainele inițierii creștine –, dar și prin gesturile și acțiunile simbolice pe care preotul le face asupra trupului omului care primește tainele.

Trupul în Taina Sfântului Botez și a Sfintei Mirungeri

În Taina Sfântului Botez renașterea duhovnicească a omului este pusă în lumină printr-un puternic realism și simbolism al trupului[14]. Rugăciunile, gesturile liturgice pe care le face preotul arată că diferite organe și diferite funcții ale trupului îndeplinesc și funcții spirituale, sau sunt corelate cu funcții și simțuri/facultăți ale sufletului. Prin harul dobândit la Botez aceste funcții spirituale ale organelor trupului omului, atrofiate și întunecate prin căderea în păcat, sunt reabilitate prin sfințirea și înduhovnicirea lor. Se pune astfel în valoare importanța trupului pentru și în viața duhovnicească.

Dacă viața omului înainte de a primi harul Sfântului Duh la Botez a stat sub semnul păcatului moștenit de la Adam, încât gândurile și simțurile acestuia erau pervertite încă de la naștere, prin baia Sfântului Botez cel care devine creștin și membru al Bisericii este, după Sfântul Nicolae Cabasila, născut sau creat din nou[15]. Renașterea sau crearea din nou este însă precedată de decizia omului de a renunța la vechiul său mod de a fi, la gândurile și simțirile rele și păcătoase ale sale simbolizate prin dezbrăcarea catehumenului – un act care implică trupul omenesc –, la rânduiala dinaintea botezului, de hainele sale (sau de fașă dacă este un copil) și de descălțarea sa (dacă este persoană matură)[16].

---

[13] Ilarion ALFEYEV, *Taina credinței...*, p. 213.

[14] Jean-Claude LARCHET, *Semnificația trupului...*, p. 64.

[15] SFÂNTUL NICOLAE CABASILA, *Despre viața în Hristos*, II, p. 53.

[16] Jean-Claude LARCHET, *Viața sacramentală*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, Basilica, București, 2015, p. 40.

„Dezbracă-l pe el de omul cel vechi și-l înnoiește pentru viața de veci" – îl roagă preotul pe Dumnezeu la rugăciunea de la sfârșitul rânduielii pentru facerea catehumenului[17]. Actul dezbrăcării este reluat apoi și înainte de ungerea cu untdelemn sfințit a celui ce urmează să fie botezat, și în acest caz dezbrăcarea de cămașa nouă cu care a fost acoperit după scoaterea vechilor sale veșminte semnifică renunțarea la „hainele de piele" care au fost adăugate omului după cădere și care reprezintă semnul mortalității biologice a acestuia[18]. Conform tâlcuirii mistagogice a Sfântului Chiril al Ierusalimului, acest rit liturgic simbolizează și goliciunea paradisiacă pe care omul trebuie să o redobândească prin botez[19], ea trimițând și la neprihănirea sau la curăția morală pe care acesta trebuie să o regăsească[20].

În cadrul rânduielii Botezului, importanța trupului pentru primirea Sfintelor Taine este pusă în evidență mai întâi în momentul ungerii trupului catehumenului cu untdelemn sfințit. După ce sfințește „cu puterea, cu lucrarea și cu pogorârea Sfântului Duh" untdelemnul spre a fi „ungere de nestricăciune, înnoire sufletului și trupului", preotul slujitor unge, în forma semnului sfintei cruci, anumite părți ale trupului candidatului la Botez,

---

[17] Molitfelnic, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, p. 36.

[18] Jean-Claude Larchet, *Viața sacramentală*, p. 42. Așa cum am văzut, în capitolul în care am analizat trupul în starea lui căzută, îmbrăcarea primilor oameni cu „hainele de piele" semnifică nivelul inferior de existență în care au ajuns după ce au păcătuit. În locul harului cei doi s-au înjugat cu mortalitatea, situație din care doar Hristos a fost capabil să-i scoată pe toți urmașii lui Adam. Prin întruparea și jertfa Sa, El a vindecat condiția umană căzută și l-a dezbrăcat pe om de haina cea veche, dându-i o haină nouă. Această haină o îmbracă fiecare om ce se botează. Simbolismul liturgic și mistagogic acoperă și revelează din punctul de vedere spiritual-duhovnicesc un puternic realism ontologic. În acest sens, deși în mod extern toate aceste gesturi par a fi simple acte simbolice, în mod interne prin harul care se revarsă în Taine omul renaște spiritual la un nou *modus vivendi.*

[19] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, II, 2, în: vol. *Cateheze,* traducere din limba greacă de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 347-348.

[20] Jean-Claude Larchet, *Viața sacramentală*, p. 43.

care au o puternică încărcătură spirituală: fruntea, pieptul, spatele, urechile, mâinile, picioarele (subl.n.)[21]. O mare însemnătate teologică și spirituală o au și cuvintele pe care preotul le rostește la ungerea fiecărei părți a trupului celui ce urmează a se boteza. Preotul unge mai întâi cu „untdelemnul bucuriei" fruntea catehumenului în numele Sfintei Treimi, pe urmă pieptul acestuia arătând că ungerea se săvârșește spre „tămăduirea sufletului" și apoi unge spatele deoarece ungerea se face „și [spre tămăduirea] trupului". Continuă după aceea să ungă urechile „spre ascultarea credinței", mâinile – rostind „mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit", iar la final ungerea o aplică pe picioarele catehumenului spunând cuvintele „ca să umble în căile Tale". După părintele Alexander Schmemann, ungerea mădularelor trupului și a simțurilor omului cu untdelemn sfințit reprezintă o re-creare a acestora. Unse cu „untdelemnul bucuriei" – simbolul biblic al vindecării, al însănătoșirii, al împăcării cu Dumnezeu și al mântuirii – mădularele și simțurile omului își redobândesc firescul lor și sunt repuse în slujba lui Dumnezeu. Ungerea cu untdelemn a mădularelor și a simțurilor mai poate să însemne și refacerea chipului lui Dumnezeu din om sau reconstituirea omului în ansamblul lui[22]. Întrucât la Botez omul începe o viață nouă, duhovnicească, prin harul Sfântului Duh care lucrează prin untdelemnul sfințit, catehumenul primește mădulare și simțuri noi, conforme cu noul său statut de ființă înnoită[23]. El se dovedește astfel pregătit pentru noua sa identitate câștigată prin Botez.

Ritul central al Botezului evidențiază la rândul său rolul trupului omenesc în primirea Sfintelor Taine[24]. Afundarea catehumenului cu trupul de trei ori în apă și, respectiv, scoaterea lui de fiecare dată simbolizează părtășia acestuia la moartea și învierea lui Hristos. La această renaștere a omului s-a referit, în fapt, Domnul Iisus Hristos în convorbirea sa nocturnă avută cu Nicodim, căruia îi era

---

[21] MOLITFELNIC, „Rugăciunea de binecuvântare a untdelemnului", pp. 44-45.

[22] Vezi Alexander SCHMEMANN, *Din apă și din Duh. Studiu liturgic al botezului*, traducere de Ion Buga, Editura Symbol, 1992, pp. 79-81.

[23] Jean-Claude LARCHET, *Viața sacramentală*, p. 63.

[24] Jean-Claude LARCHET, *Acesta este trupul meu…*, p. 75.

imposibil să priceapă cum orice om, matur fiind, se poate naște a doua oară (In 3, 3-5). Afundarea cu întreg trupul în apa sfințită din cristelniță arată că cel care se botează participă cu toată viața sa, suflet și trup, la moartea și învierea Domnului, participă, deci, la Taina lui Hristos[25]. Din punct de vedere teologic, catehumenul moare în întregime păcatului și învie spiritual. Cel botezat devine astfel un om „înnoit după chipul Ziditorului său”[26]. Botezul face trecerea de la condiția „omului vechi” al păcatului la statutul „omului nou” al învierii. Potrivit părintelui Boris Bobrinskoy, „Botezul semnifică și realizează «trecerea», Paștile, de la moarte la înviere, de la trupesc la duhovnicesc”[27]. Asupra celui botezat, harul lui Hristos a lucrat și lucrează prin mijlocirea apei, sfințită „cu puterea, lucrarea și cu venirea Sfântului Duh” asupra ei la rugăciunea preotului, apă care a primit puterea de a fi mijloc de izbăvire, de sfințire, de „curățire trupului și sufletului”, „îmbrăcăminte de nestricăciune” etc[28]. Grație prezenței harului Sfântului Duh în ea, apa Botezului este așadar purificatoare și transformatoare. Apa Botezului îl curăță pe cel afundat în ea de urmările păcatului strămoșeșc și eventual de păcatele personale. Ieșit din baia nașterii celei de-a doua, cel devenit creștin și membru al Bisericii este purificat sufletește și trupește de orice întinăciune[29]. El este renăscut și sfințit prin Botez la o viață care nu mai cunoaște determinismele păcatului. Acesta este sensul îmbrăcării creștinului îndată după botez cu o „haină curată”. Această haină este semnul curăției morale și trupești[30], al condiției pascale a existenței. În orice caz, dincolo de aspectul său simbolic și mistagogic, renașterea omului prin taina Sfântului Botez acoperă un realism ontologic și existențial a cărui profunzime a fost evidențiată în teologia și spiritualitatea liturgică răsăriteană.

Imediat după taina Sfântului Botez creștinul primește taina Sfintei Mirungeri. Trupul ca primitor al harului Tainelor ocupă

---

[25] Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, p. 106.

[26] Molitfelnic, „Rugăciunea de sfințire a apei de la Botez”, p. 43.

[27] Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, p. 109.

[28] Molitfelnic, „Rugăciunea de sfințire a apei de la Botez”, p. 43.

[29] Jean-Claude Larchet, *Viața sacramentală*, p. 47.

[30] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, IV, 8, p. 357.

o poziție importantă și în cadrul Mirungerii. După rugăciunea dinaintea ungerii cu Sfântul Mir, la fel ca în cazul ungerii trupului catehumenului cu untdelemn sfințit înainte de Taina Sfântului Botez, preotul slujitor unge „cu luare-aminte" cu Sfântul și Marele Mir anumite părți ale trupului celui botezat făcând semnul sfintei cruci în timpul fiecărei ungeri și rostind cuvintele „pecetea darului Sfântului Duh"[31]. Sfântul Chiril al Ierusalimului susține că prin sfințirea Sfântului și Marele Mir după invocarea Sfântului Duh, Sfântul Mir încetează de a mai fi un untdelemn obișnuit, unul comun, devenind în schimb „dar al lui Hristos și al Sfântului Duh și lucrează prin prezența Dumnezeirii Sale"[32]. Acest fapt este surprins în rugăciunea a treia din rânduiala sfințirii Sfântului și Marelui Mir, când preotul se roagă lui Dumnezeu ca prin pogorârea Sfântului Duh Sfântul Mir să devină „ungere împărătească, ungere duhovnicească, apărător vieții, *sfințitor sufletelor și trupurilor*, untdelemn al bucuriei" (subl.n.)[33]. Pentru Părinții Bisericii acest ulei cu bună mireasmă este vehiculul Sfântului Duh, deoarece așa cum în mod fizic Sfântul Mir are însușirea de a pătrunde și de a persista în piele, tot așa din punct de vedere spiritual el închipuie însușirile dumnezeiești pe care Duhul Sfânt le imprimă și le revarsă în ființa, peste trupul celui botezat, iar odată imprimate în ființa acestuia ele pot fi împărtășite și celorlalți credincioși[34]. Mai mult decât atât, plecând de la afirmația paulină potrivit căreia „suntem lui Dumnezeu bună mirească a lui Hristos" (2 Co 2, 15), în comentariile lor liturgice legate de ungerea trupului celui botezat cu Sfântul și Marele Mir, Sfinții Apostoli și Părinții Bisericii obișnuiesc să numească mireasma binemirositoare a Sfântului Mir „mireasma lui Hristos"[35], ea

[31] MOLITFELNIC, „Rugăciunea ungerii cu Sfântul Mir", p. 47.

[32] SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze mistagogice*, III, 3, p. 352; Jean-Claude LARCHET, *Viața sacramentală*, p. 82.

[33] ARHIERATICON, „Rugăciunea a treia de sfințire a Sfântului și Marelui Mir", tipărit cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 231.

[34] Jean-Claude LARCHET, *Viața sacramentală*, p. 84.

[35] Vezi *Constituțiile Apostolice*, VII, 44, traducere în limba română de Ioan I. Ică jr., în: Ioan I. ICĂ JR., *Canonul Ortodoxiei. Vol. I: Canonul apostolic*

închipuind în viziunea lor darurile pe care Hristos le-a primit de la Tatăl și care prin prezența și lucrarea Sfântului Duh sunt împărtășite credincioșilor[36]. Cu acest Sfânt Mir, purtător al harului Sfântului Duh, preotul pecetluiește, așadar, părțile importante ale trupului omului deoarece acestea, așa cum am precizat în partea de început a acestui subcapitol, trimit la funcții sau puteri spirituale ale ființei umane care au fost alterate sau amorțite spiritual în urma păcatului adamic. Sfântul Nicolae Cabasila în comentariul său liturgic scrie că abia prin pecetluirea lor cu Sfântul Mir aceste funcții sau puteri spirituale ale omului reînnoite la Botez sunt trezite la viață, deoarece Sfântul Mir este cel care pune în lucrare aceste puteri duhovnicești, fie pe rând, fie toate deodată[37].

Prima parte a trupului celui botezat pe care preotul slujitor aplică „pecetea darului Sfântului Duh" este fruntea, sediul al rațiunii, al gândirii și al înțelegerii omului, dar și al puterii de autostăpânire a ființei raționale. Urmează apoi ungerea părților trupului care simbolizează cele cinci simțuri ale omului – ochii, nările, gura, urechile, mâinile – deoarece din perspectiva teologiei și experienței spirituale acestea constituie ferestrele prin care omul ia contact cu lumea exterioară, ele reprezentând și principalele ținte ale diavolilor[38]. De aceea, purificate fiind prin apa Botezului, ele trebuie întărite prin harul Sfântului Duh pentru înaintarea omului în viața cea nouă și pentru practicarea faptelor bune, iar făcând astfel ca Hristos să transpară prin ființa celui botezat[39]. În continuare, preotul slujitor unge cu Sfântul și Marele Mir și pieptul celui devenit creștin deoarece această parte a trupului indică că aici are loc procesul vital al respirației, iar, pe de altă parte, tot aici este localizată inima omului, considerată, așa cum

al primelor veacuri, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, pp. 731-732; Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, IV, 3, 4, traducere din limba greacă de Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996, p. 86.

36 Jean-Claude Larchet, *Viața sacramentală*, p. 85.

37 Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, III, p. 101.

38 Vezi Jean-Claude Larchet, *Acesta este trupul meu...*, pp. 75-76; Jean-Claude Larchet, *Viața sacramentală,* pp. 83-84; Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 322.

39 Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 321.

am văzut într-un capitol precedent, în literatura patristică și filocalică centrul vieții spirituale a omului. Nu în ultimul rând, sunt unse cu Sfântul Mir picioarele celui botezat întrucât omul reînnoit prin Taina Sfântului Botez și întărit de darurile Duhului Sfânt primite în Taina Mirungerii trebuie să-și îndrepte pașii spre calea Domnului și doar această cale să o urmeze.

Referitor la ungerea părților trupului celui botezat cu Sfântul și Marele Mir, Sfântul Chiril al Ierusalimului declară că „se unge cu mir văzut trupul, dar se sfințește sufletul”[40]. Prin această afirmație, episcopul Ierusalimului vrea să transmită în fapt ideea că ungerea are în vedere omul în integralitatea ființei, persoanei sale. Așadar, prin pecetluirea cu Sfântul și Mare Mir omul întreg este sfințit și întărit în viața cea nouă dobândită la Botez.

Trupul în Taina Sfintei Euharistii

Importanța trupului pentru primirea Sfintelor Taine atinge punctul culminant în Taina Sfintei Euharistii. Atât Sfânta Taină a Botezului cât și Taina Mirungerii – și este valabil în general pentru toate celelalte Sfinte Taine – au evidențiat faptul că în stadiul vieții pământești împărtășirea omului de Hristos este mijlocită de materialitatea trupului său omenesc și a materiei lumii. Cu alte cuvinte, harul îndumnezeitor al Duhului Sfânt se transmite omului ca făptură întrupată prin intermediul unor elemente de ordin material, dar care prin rugăciunea preotului și prin invocarea prezenței Duhului Sfânt asupra lor sunt purificate și își recapătă capacitatea de a fi vehicule ale harului Sfântului Duh[41]. În Sfintele Taine așadar, materia lumii ce stă la baza ritualului și a elementelor materiale ale Tainelor devine astfel permeabilă energiilor necreate ale Duhului și prin această materie Hristos lucrează în chip nevăzut în viața omului. În timp ce în Sfânta Taină a Botezului și în cea a Mirungerii, harul lui Hristos se comunică ființei umane într-un mod nedesăvârșit, în Taina Sfintei Euharistii Hristos se oferă omului în întregime, la modul cel mai

[40] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, III, 3, p. 352.

[41] Vezi pentru o analiză mai aprofundată Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, pp. 7-15.

plenar, ca Hrană a vieții acestuia[42]. Față de Taina Botezului și a Mirungerii în care creștinii se împărtășesc de harul sfințitor și de darurile lui Hristos, Taina Împărtășaniei implică prezența și lucrarea personală a Mântuitorului în ființa celui care mânâncă Trupului și bea Sângele Domnului[43]. Euharistia reprezintă în acest sens, conform înseși cuvintelor Domnului (*cf.* In 6, 56), unirea cea mai intimă a omului – prin trupul său – cu Hristos, deoarece, așa cum subliniază Sfântul Nicolae Cabasila, „când îl duce însă pe credincios la Sfânta Masă și-i dă să mănânce din însuși Trupul Lui, Mântuitorul schimbă întru totul lăuntrul primitorului, împrumutându-i însăși personalitatea Sa, iar noroiul care primește vrednicie de împărat nu mai este noroi, ci se preface în însuși Trupul Împăratului"[44]. Prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, credincioșii îl primesc în trupul lor de carne pe Mântuitorul cu trupul Său înviat și pnevmatizat, astfel încât învierea lui Hristos le dă puterea acestora de a învia și ei. Împărtășirea cu Hristos în Euharistie este, din acest punct de vedere, premisa și arvuna învierii credincioșilor cu trupul lor. După părintele Dumitru Stăniloae, „Euharistia întipărește în noi starea de înviere"[45]. Așa se face că omul care îl primește pe Hristos în trupul său primește în același timp și puterea de a înfrunta moartea fizică și de a o privi ca trecere spre Dumnezeu[46].

Părintele Dumitru Stăniloae scrie că Hristos se oferă creștinilor în Sfânta Taina a Euharistiei sub forma pâinii și a vinului prefăcute la epicleză în Trupul și Sângele Lui, deoarece acestea sunt în general elemente esențiale pentru susținerea vieții biologice a omului, a trupului său. Pâinea, în special, ca hrană cotidiană a ființei umane simbolizează însăși viața pământească a acesteia, însuși trupul omului. Pe de altă parte, pâinea și vinul constituie darul cel mai de preț pe care creștinii îl pot oferi lui Dumnezeu, căci, spre deosebire de celelalte produse pe care aceștia le consumă în existența lor

---

[42] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, IV, pp. 113-117.
[43] Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 325.
[44] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, IV, p. 113.
[45] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 61.
[46] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 58.

cotidiană, sau spre deosebire de alte elemente necesare vieții lor, acestea – pâinea și vinul – sunt singurele care evidențiază amprenta muncii omului asupra lor. Hristos se folosește astfel tocmai de aceste elemente atât de necesare vieții trupești a omului pentru a Se uni deplin cu noi, însă aceste daruri de pâine și vin sunt transformate prin puterea Sfântului Duh în Trupul și Sângele Domnului[47]. Hristos ni se dăruiește deci prin intermediul unor elemente ce constituie hrana noastră trupească zilnică, însă se dăruiește ca Hrană a vieții nepieritoare. Prin Împărtășanie este susținută duhovnicește toată existența noastră cotidiană, deoarece prin Botez noi suntem ființe înnoite și avem nevoie de o Hrană potrivită cu viața nouă dobândită prin baia nașterii celei de-a doua, a vieții în Duhul[48].

Prin pâinea și vinul euharistice noi ne unim în trupul nostru cu Trupul lui Hristos, sau, invers formulat, prin Taina Euharistiei Hristos pătrunde și se sălășluiește cu trupul Său înviat în trupul nostru. Efectele acestei uniri cu Hristos prin Împărtășanie sunt atât de puternice și de intime încât Sfântul Nicolae Cabasila afirmă că „trupul, sufletul și toate celelalte ale noastre se înduhovnicesc, atunci înseamnă că trup se unește cu trup, sânge cu sânge și suflet cu suflet. (...) Cugetul lui Hristos se face una cu cugetul nostru, voia Lui, una cu voia noastră, trupul și sângele Lui, una cu trupul și sângele nostru”[49]. Rezultă din spusele Sfântului Nicolae Cabasila că întreaga ființă a omului se împărtășește de Hristos. Devenim cosangvini, cotrupești cu Hristos. Este vorba de fapt de acea locuire a lui Hristos în om în chip deplin, sălășluire la care făcea referire Apostolul Pavel când spunea că „de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (*cf.* Gal 2, 20). Sfânta Taina a Euharistiei ne face *hristofori* potrivit afirmației Sfântului Chiril al Ierusalimului, citat de teologul Jean-Claude Larchet[50]. Prin această taina Hristos ia formă trupește în noi, iar noi devenim la rândul nostru fiecare mădulare ale Trupul Său, Biserica.

---

[47] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, pp. 447-448.

[48] Jean-Claude Larchet, *Viața sacramentală,* pp. 138-139.

[49] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, IV, p. 116.

[50] Vezi Jean-Claude Larchet, *Acesta este trupul meu…*, p. 77.

Trupul în Taina Sfântului Maslu

Taina Sfântului Maslu subliniază, de asemenea, rolul trupului în primirea harului Sfintelor Taine. Povățuirile legate de săvârșirea acestei Sfinte Taine prevăd că ea este de folos tuturor credincioșilor care suferă de orice „boală trupească sau sufletească"[51]. Din cântările Canonului – cu profundă valoare catehetică – care constituie partea pregătitoare a Tainei Sfântului Maslu, aflăm că, prin „untdelemnul milostivirii" cu care preotul va unge trupul celui bolnav, Dumnezeu mângâie „pururea sufletele și trupurile oamenilor" (Cântarea 1, gasul al 4-lea). Cântările Canonului mai arată că prin Taina Sfântului Maslu preotul slujitor cere ca Dumnezeu să dăruiască „tămăduire neputincioșilor robilor" Săi (a doua Sezândă de la Cântarea a 3-a). Preotul se adresează direct lui Dumnezeu, zicând: „Însuți vindecă și pe aceștia ce pătimesc în neputințe, tămăduindu-i" (Cântarea a 7-a). Totodată, se invocă milostivirea lui Dumnezeu pentru ca cei unși cu untdelemnul sfințit să fie tămăduiți de „rănile cele trupești". Ca în cazul Tainei Sfântului Botez și a Sfintei Mirungeri, în cadrul Tainei Maslului preotul va unge cu untdelemnul milostivirii simțurile principale ale bolnavului pentru ca ele, astfel înduhovnicite, să devină „intrare de netrecut și de necuprins pentru toate puterile cele potrivnice" (Cântarea a 4-a). Ungerea cu untdelemn la Sfânta Taina a Maslului are și un efect purificator deoarece preotul se adresează lui Dumnezeu ca prin ungere Acesta să spele „ca un îndurat, durerile și rănile și apăsările acestora ce sunt chinuiți de suferințele patimilor" (Cântarea a 8-a). Dimensiunea terapeutică a Tainei Maslului, evidențiată în cântările Canonului încă de la început, este reiterată la finalul acesteia când preotul invocă îndurarea și ajutorul divin pentru ca Dumnezeu să vindece „sufletele și trupurile cu harul cel dumnezeiesc" (Slavă… de la Cântarea a 9-a)[52]. Scopul Sfintei Tainei a Maslului este exprimat și în cântarea *Laudelor* unde se cere lui Dumnezeu ca „pe cei ce vin cu credință sfințește-I, miluiește-I, tămăduiește-I de toată neputința".

---

[51] MOLITFELNIC, „Povățuiri la Sfânta Taină a Maslului", p. 126.

[52] A se vedea și prezentarea teologului Jean-Claude LARCHET, *Viața sacramentală*, p. 414.

Rugăciunea pentru sfințirea untdelemnului întărește faptul că Taina Sfântului Maslu are o dimensiune terapeutică evidentă. În această rugăciune preotul se roagă: „Doamne, Care cu mila și cu îndurările Tale tămăduiești zdrobirile sufletelor și ale trupurilor noastre, Însuți Stăpâne, sfințește untdelemnul acesta, ca să fie celor ce se vor unge cu el spre tămăduire și spre izbăvire de toată patima și întinăciunea trupului și a sufletului și de toată răutatea”[53]. Trebuie reamintit, în acest context, faptul că, în viziunea teologiei și a spiritualității răsăritene, boala sau îmbolnăvirea este o realitate nefericită și o problemă ce vizează omul în mod global, suflet și trup, întrucât pentru Părinții Bisericii cauzele profunde ale bolilor trupești sunt cel mai adesea de natură spirituală. În acest sens, lectura primului Apostol ce conține o pericopă biblică luată din epistola Sfântului Iacob (5, 10-16) are meritul de a le reaminti și de a-i face conștienți pe cei bolnavi și pe toți ceilalți credincioși de posibilele origini spirituale ale bolilor sufletești și trupești[54]. Plecând de la aceste considerații teologice pe marginea originilor bolii, înțelegem cum harul tămăduirilor pe care preotul îl cere la Taina Sfântului Maslu de la Dumnezeu – numit în rugăciunile Bisericii „Doctorul sufletelor și al trupurilor” –, privește vindecarea holistică a ființei umane. Ungerea cu „untdelemnul milostivirii” se aplică trupului omenesc însă, așa cum am accentuat și la începutul acestui capitol, orice acțiune a trupului sau asupra lui implică și trimite de fiecare dată – din perspectiva antropologiei creștine răsăritene – la sufletul omului, pentru că în persoana umană sufletul și trupul sunt strâns legate între ele și se influențează reciproc.

Scriind despre Taina Sfântului Maslu, părintele Dumitru Stăniloae susține ideea conform căreia nu întotdeauna prin harul transmis în această taină omul dobândește în mod nemijlocit vindecarea bolilor trupești. Dar, cu toate acestea, părintele Stăniloae crede că, chiar și atunci când nu are loc vindecarea directă a

[53] Molitfelnic, „Rugăciunea sfințirii untdelemnului”, 137.

[54] Vezi în acest sens remarca teologului ortodox Stanley Harakas, *Despre viață și mântuire. Tâlcuiri la lecturile biblice din slujba Sfântului Maslu*, traducere din engleză de Paul Bălan, Editura Basilica, București, 2012, p. 49.

trupului, omul dobândește întărire sufletească și iertare de păcate. Uneori, vindecarea trupească se produce în urma întăririi forțelor sufletești prin harul revărsat la Taina Sfântului Maslu, iar alteori vindecarea vine prin iertarea păcatelor nemărturisite, deoarece acest fapt întărește sufletul, iar prin suflet primește întărire și trupul omului. În orice caz, după teologul român harul Tainei Maslului se dăruiește în principal pentru vindecarea trupului. De aceea, este de părere părintele D. Stăniloae că Taina Sfântului Maslu poate să fie considerată a fi, prin excelență, „Taină a trupului, sau Taina rânduită pentru însănătoșirea trupului”[55]. În opinia lui această taină reliefează „valoarea pozitivă acordată de Dumnezeu trupului omenesc, ca Unul care Însuși a luat trup și îl ține în veci, ne mântuiește prin el, împărtășindu-ne viața dumnezeiască”[56]. Părintele Stăniloae aduce ca argument faptul că, în rugăciunea ce se citește după cel de-al doilea Apostol și a doua Evanghelie, preotul slujitor cere lui Hristos vindecarea celui bolnav invocând ca motiv întruparea Acestuia și „voința Lui de a mântui trupul omenesc și de a-l înălța în Împărăția lui Dumnezeu, de a face din trupuri un mijloc de comunicare veșnică între Dumnezeu și oameni”[57].

În concluzie, viața sacramentală a Bisericii implică și dimensiunea trupească a omului. Harul lui Dumnezeu se revarsă prin administrarea Tainelor acestuia în dualitatea naturii sale. Prin Sfintele Taine se sfințește și se înduhovnicește atât sufletul cât și trupul.

4.1.2. Trupul – limbaj doxologic în celebrarea liturgică

În tradiția Răsăritului creștin, cultul divin public al Bisericii – ca formă externă de manifestare a sentimentelor de adorație și de iubire față de Dumnezeu și de cinstire față de sfinți – îl angajează pe fiecare credincios în parte să participe în mod activ, cu întreaga sa ființă – suflet și trup – la celebrarea și trăirea

---

[55] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 136.
[56] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 136.
[57] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 136.

credinței[58]. Cultul divin își are originea sau sursa în lăuntrul sau în sufletul omului, dar manifestarea lui publică este mijlocită de materialitatea trupului omenesc care participă astfel la exprimarea liturgică a credinței persoanei în Dumnezeu. Cu alte cuvinte, materialitatea trupului omenesc este capabilă să dea expresie prin gesturile, atitudinea și graiul omului – această prerogativă și această capacitate specifică a ființei raționale de a emite sunete articulate și sunete muzicale – aspirațiilor acestuia de preamărire a Creatorului său.

Dacă cultul divin public constituie propriu-zis o închinare adusă lui Dumnezeu, atunci această închinare spirituală implică deopotrivă și o închinare fizică, adică un concurs al trupului omenesc în celebrarea cultică și în proclamarea publică, comună, a credinței creștine. În acest sens, îndemnul Sfântului Apostol Pavel, „Slăviți, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu" (1 Co 6, 20), trimite tocmai la faptul că omul are datoria sfântă să-l cinstească pe Dumnezeu cu totalitatea ființei sale. Pe baza acestor considerații, în slujbele Bisericii, trupul devine epifanie liturgică, trupul se descoperă ca prezență doxologică.

Referindu-se la o afirmație a teologului ortodox Georges Florovsky, conform căruia creștinismul este, prin excelență, o „religie liturgică"[59], mitropolitul Kallistos Ware subliniază materialitatea serviciului divin sau a cultului creștin răsăritean[60] și evidențiază, din această perspectivă, importanța manierei în care trupul

---

[58] Părintele Alexander SCHMEMANN afirmă: „Nu există cult fără participarea trupului, fără cuvinte și tăcere, lumină și întuneric, mișcare și stare pe loc – și, totuși, în cult și prin cult, tuturor acestor expresii esențiale ale omului în relația sa cu lumea și se dă «termenul» lor fundamental de referință, sunt revelate în înțelesul lor cel mai înalt și mai profund" – *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, traducere din engleză de Aurel Jivi, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 148.

[59] Vezi această afirmație în George FLOROVSKY, „The Elements of Liturgy in the Orthodox Catholic Church", în: *One Church*, 13 (1959), nr. 1-2, p. 24: „Christianity is a liturgical religion. The Church is first of all a worshipping community. Worship comes first, doctrine and discipline second".

[60] Kallistos WARE, „«Ajutorul și dușmanul meu»: trupul în creștinismul grec", pp. 113-119.

omenesc este profund ancorat în viața cultivă a Bisericii printr-o seamă de acțiuni simbolice. Potrivit lui Kallistos Ware, prin toate aceste acțiuni simbolice este reliefată în fond valoarea trupului omenesc în creștinism și mai cu seamă în creștinismul răsăritean[61].

În acest sens, cântarea liturgică sau bisericească reprezintă unul dintre mijloacele exprese prin care este evidențiată participarea directă a creștinului cu trupul său la viața cultică a Bisericii. Reflectând asupra acestui subiect, părintele Vasile Stanciu consideră că:

> prin cântare, creștinul participă direct la lucrarea Bisericii în actele ei de preamărire a lui Dumnezeu și se integrează în trupul tainic al Bisericii, în vederea realizării comuniunii cu Capul ei, care este Iisus Hristos. Cântarea, având și calitatea de a sensibiliza rugăciunea, oferă creștinului posibilitatea să participe în chip mai intens și mai angajat la viața liturgică a Bisericii[62].

Ca înzestrare și capacitate a trupului omenesc, vocea umană este menită, prin urmare, să transpună în melodie rugăciunile și gândurile curate ale creștinilor înălțate către Dumnezeu. Pusă în iconomia serviciului cultic-religios, cântarea bisericească are o mare putere de a înrâuri sufletele creștinilor spre simțămintele frumosului și ale binelui moral[63]. Prin cântarea sau muzica bisericească trupul își îndeplinește rolul pe care Dumnezeu i l-a hărăzit prin creație, anume de a fi, conform interpretării metaforice a Sfântului Ioan Gură de Aur, „o liră care avea nevoie de cineva", adică de sufletul omului, „care să poată, prin arta și priceperea lui, să înalțe, prin mădularele trupului, ca prin niște coarde, cântare cuvenită Stăpânului"[64].

În fiecare slujbă a Bisericii – culminând cu Sfânta Liturghie – mărturisirea și celebrarea publică a credinței de către credincios, prin rugăciune, prin cântare liturgică sau prin cuvânt rostit, sunt acompaniate întotdeauna de ritmurile și gesturile trupului

---

[61] *Cf.* Kallistos Ware, *Tainele vindecării*, traducere din engleză de Florin Caragiu, Editura Basilica, București, 2014, p. 13.

[62] *Cf.* Vasile Stanciu, „Cântarea cultică ortodoxă, mijloc de activitate misionară", în: *Studii Teologice*, XXXVII (1985), nr. 7-8, p. 541.

[63] Dumitru Radu (coord.), *Îndrumări misionare*, p. 651.

[64] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii de Facere*, XIII, 2, p. 150.

omenesc[65]. Prin metaniile îmbinate cu semnul sfintei cruci pe care creştinul le face la intrarea în Biserică, înainte de participarea la slujbă, pe parcursul desfăşurării slujbelor religioase sau la finalul acestora, prin îngenunchierea lui în fața sfintelor icoane sau la anumite momente importante din cadrul slujbelor, prin împreunarea mâinilor sale și prin înălțarea ochilor către Dumnezeu, precum și prin alte mişcări ritualice, este evidențiată implicarea dimensiunii trupeşti a omului în cinstirea cuvenită, îndreptată către Dumnezeu. Sau poate fi observat faptul că această cinstire nu poate să fie desprinsă de rolul trupului omenesc în concretizarea acestei trăiri publice a credinței. De aceea, în cultul public al Bisericii, trăirea credinței este exprimată sau exteriorizată în și prin limbajul trupului. În acest sens, evlavia față de Dumnezeu și față de cele sfinte nu rămâne, de exemplu, la nivelul pur declarativ, teoretic, intelectual, ci aceasta capătă prin urmare un „trup", se întruchipează în creştinul care o experiează. Prin trupul său, fiecare creştin mărturiseşte în mod organic în cadrul cultic credința sa alături de ceilalți, de aici rezultând caracterul viu al trăirii acestei credințe. În ultimă instanță, potrivit observației pertinente a mitropolitului Ilarion Alfeyev, participarea creştinului cu trupul la rugăciune conferă mult mai multă intensitate rugăciunii. Pentru creştinul răsăritean – căci la acesta face referire autorul citat – prin implicarea trupului în actul rugăciunii, rugăciunea ia forma nevoinței[66].

Olivier Clément descrie rolul trupului în articularea și trăirea credinței în cuvinte de o inegalabilă frumusețe și densitate teolo-

[65] Vezi și Jean-Claude Larchet, *Semnificația trupului...*, p. 101.

[66] Ilarion Alfeyev, *Rugăciunea. Întâlnire cu Dumnezeul Cel viu*, traducere din engleză de Dragos Dâscă, Doxologia, Iaşi, 2016, p. 42. Pentru a da și mai multă putere observației sale referitoare la participarea trupului în rugăciune, mitropolitul de Volokolamsk pune în paralel atitudinea față de trup în cadrul slujbelor a creştinului ortodox și a celui protestant. Sunt două atitudini diametral opuse. Creştinul răsăritean participă în mod activ la slujbe cu întreg trupul lui, prin gesturi, ritmicitate, atitudine încă de la începutul slujbelor, în timp ce protestantul asistă, mai mult pasiv trupeşte, la slujbă, de obicei stând nemişcat în bancă și ascultând tot ce se rosteşte de la altar și apoi la final ridicându-se și plecând.

gică. Teologul francez reflectează cu precădere asupra prezenței trupului omenesc în celebrarea liturgică euharistică și consideră că:

> în Sfânta Liturghie trupul devine limbaj. Trupul ascultă Cuvântul în desfășurarea Sa imnografică și Îi răspunde prin întreaga lui capacitate de a se exprima prin gesturi. Îi răspunde când prosternându-se, încovoiat cu fruntea lipită de pământ, trup de smerenie făcut țărână, devenit pământul cel bun în care sămânța rodește o sută, după parabola Semănătorului, când în picioare, în libertatea fiului adoptiv, mijlocitor chemat să desăvârșească sintezele hristologice – a pământului cu Raiul, a lumii sensibile cu lumile îngerești, a vizibilului cu invizibilul, a creației cu Creatorul[67].

Faptul că la sfintele slujbe ale Bisericii credincioșii participă în cea mai mare parte a timpului stând în picioare, este o dovadă că aceștia nu sunt simpli spectatori sau o simplă audiență pasivă. Ei sunt participanți activi, co-liturghisind împreună cu preotul și oferind răspunsurile lor la ecteniile intonate de către acesta. Această postură dreaptă a trupului oferă credincioșilor cadrul adecvat pentru a face semnul crucii sau pentru a îngenunchea în momentele liturgice care reclamă astfel de gesturi corporale fără a fi deranjați de prezența incomodă a scaunelor. În plus, potrivit interpretărilor patristice, poziția în picioare pe care credincioșii o adoptă pe tot parcursul slujbelor liturgice este un simbol al învierii și al vieții celei noi pe care Hristos a oferit-o fiecărui om. Cu siguranță, această participare activă cu trupul a credincioșilor la sfintele slujbe este motivul pentru care în Biserica Ortodoxă spațiul eclezial nu a fost invadat de prezența scaunelor, Biserica asigurând, totuși, pentru neputințele oamenilor bănci în părțile laterale ale locașurilor de cult[68].

4.1.3. Înduhovnicirea simțurilor prin cultul Bisericii

Pe de altă parte, toate cele cinci simțuri ale trupului omului sunt implicate activ în viața cultică, iar prin această implicare a

---

[67] Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei…*, p. 25.

[68] Vezi pentru mai multe detalii asupra acestui subiect Jean-Claude Larchet, *Viața liturgică*, p. 66.

lor se urmărește sfințirea și înduhovnicirea trupului omenesc, pentru ca omul să aducă laudă lui Dumnezeu și pentru a realiza o comuniune cât mai deplină cu El. Știm că în viața și spiritualitatea creștină paza celor cinci simțuri trupești, despre care vorbește și Sfântul Nicodim Aghioritul[69], este extrem de importantă deoarece acestea sunt principalele „porți" sau „ferestre" ale trupului pe care diavolul încearcă să le deschidă și făcând aceasta să asedieze cetatea sufletului, să cucerească citadela interioară a omului. De aceea, omul trebuie să vegheze permanent asupra asaltului care vine asupra simțurilor prin lucrarea celui Rău. În acest sens, simțurile trebuie păstrate cât mai curate. Creștinul trebuie, deci, să se asigure în întreaga sa viețuire pe pământ, folosindu-ne de un îndemn al Sfântului Isaac Sirul, de „buna rânduială a simțurilor"[70]. Din această perspectivă, în celebrarea liturgică toate cele cinci simțuri trupești ale omului sunt păzite și sfințite, fiind puse în slujba preamăririi lui Dumnezeu și a sfinților.

Văzul omului este îndreptat spre vederea, spre perceperea celor spirituale, omul văzând în mod duhovnicesc desfășurându-se în prezența sa tainele credinței. Prin participarea la Sfânta Liturghie, creștinul vede cu ochii săi biologici însă spiritualizați – prin împărtășirea de cuvântul Evangheliei și de Trupul lui Hristos – anticiparea Împărăției Cerurilor pe care este chemat să o experieze deplin în viața veșnică. Răspunsul credincioșilor de la finalul Sfintei Liturghii – „Am văzut lumina cea adevărată" – este o confirmare a vederii luminii vieții celei veșnice care le este făgăduită prin împărtășirea de Trupul și Sângele lui Hristos și ai cărei martori s-au făcut prin participarea la slujbă. Pe de altă parte, în timpul participării la slujbele religi-

[69] SFÂNTUL NICODIM AGHIORITUL, *Paza celor cinci simțuri*, ediție completată, transliterată și diotosită de Ambrozie Botez și Bogdan Pârâială, Editura Egumenița, Galați, 2009, 460 p.

[70] SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, X, în: *Filocalia*, Vol. 10, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Humanitas, 2008, p. 67. În altă parte, Sfântul Isaac Sirul notează: „Când mintea râvnește virtutea, simțurile arătate, adică vederea, auzul, mirosul, gustul și pipăitul, nu se lasă biruite de greutățile potrivnice, străine și deosebite de cele obișuite și peste hotarul puterii naturale", cuvântul XIX, p. 95.

oase văzul omului este îmbiat la sfințire și înduhovnicire prin frumusețea arhitecturală și iconografică a spațiului liturgic. Atunci când omul privește frumusețea picturilor zugrăvite pe pereții interiori ai Bisericii; când își ridică ochii săi spre bolta cupolei experiind astfel iubirea și îmbrățișarea plină de grijă a lui Hristos-Dumnezeu – Pantocratorul – care îi cuprinde pe credincioși; atunci când contemplă scenele din viața Mântuitorului și ale Bisericii primare sau admiră chipul lui Hristos și chipurile sfinților în icoane; când lumina candelelor sau a lumânărilor îl fac să simtă prezența luminoasă a harului Domnului, creștinul are sentimentul că „cerul a coborât pe pământ", că trăiește și se unește și cu întreg trupul său cu Dumnezeu sau că ia parte *trupește* la măreția vieții din Împărăția lui Dumnezeu pregustată în viața liturgică[71]. Creștinul trăiește astfel un moment de înălțare nu numai sufletească, ci și cu trupul său la Dumnezeu, anticipându-se astfel condiția învierii omului cu trupul după Judecata de Apoi și participarea omului cu trupul înviat și deplin pnevmatizat la bogăția vieții divine. Dacă în Biserică în timpul slujbelor anticiparea și vederea vieții divine veșnice este mijlocită de materialitatea formelor liturgice, după Judecata de Apoi aceasta va fi directă, vie, nemijlocită.

În același cadru al slujbelor bisericești, auzul omului este preocupat de ascultarea cuvintelor evanghelice care conduc la mântuire și de frumusețea cântărilor care sensibilizează sufletul și mintea, rațiunea ființei umane făcându-le în acest fel mult mai disponibile să primească harul lui Dumnezeu și să se unească cu Acesta. Cuvintele pline de duh citite din cărțile sfinte și cântările liturgice interpretate la strană îndeamnă omul la pocăință, la smerenie, la străpungerea inimii, creând înlăuntrul acestuia o dispoziție afectivă necesară deschiderii lui spre comuniunea vie cu Dumnezeu și sporind dorul după Acesta.

[71] În teologia ortodoxă românească, importanța și valențele spirituale ale arhitecturii bisericești și ale iconografiei bizantine ca trepte ale urcușului duhovnicesc au fost puse în valoare de către părintele D. Stăniloae. Pentru mai multe detalii vezi Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, 45-134.

Simțul olfactiv al făpturii umane este introdus într-o atmosferă de sfințenie și înduhovnicire prin întrebuințarea tămâiei în slujbele religioase, care prin fumul și mireasma ei bineplăcută omului, îl predispun pe acesta din urmă la intensificarea rugăciunii către Creatorul său. Puternicul simbolism al folosirii tămâiei în cultul Bisericii îl exprimă, pe de o parte, cântarea de la vecernie, „să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta", care ne sugerează în timp ce o ascultăm că rugăciunea noastră trebuie să se înalțe la fel de mult spre Dumnezeu așa cum fumul de tămâie se ridică la cer. Tămâia devine astfel în cult, așa cum s-a remarcat, „un simbol al rugăciunii de cinstire a lui Dumnezeu, dar și de implorare a harului sfințitor al Sf. Duh"[72]. Pe de altă parte, simbolismul tămâiei este prezent și în Sfânta Liturghie, slujba cea mai importantă din cultul Bisericii, unde mireasma ei ne aduce aminte de prezența simbolică a Mântuitorului în anumite momente cheie ale acestei slujbe sfinte. Oricum, în cultul public al Bisericii, pe lângă faptul că înmiresmarea locașului de închinare îl sensibilizează pe credincios și-l determină la o rugăciune sporită către Dumnezeu, din punct de vedere duhovnicesc mirosul de tămâie alungă duhurile necurate care îl ispitesc pe creștin și încearcă să-l deturneze de la ținta sa. În ultimă instanță, în cultul creștin mirosul – care, potrivit unei remarci a lui Olivier Clément, reprezintă cel mai pământesc dintre simțurile omului[73] – este capabil să mijlocească experiența spirituală a prezenței și a cunoașterii lui Dumnezeu. Dincolo însă de toate aceste considerații, tămâia întrebuințată în cultul creștin public are, așadar, și un rol binefăcător atât asupra stării sufletești a omului, cât și asupra stării lui trupești.

În alt registru, atunci când îngenunchează cu trupul la rugăciune sau mai ales când face metanii în timpul slujbelor bisericești, atingând cu fruntea și cu mâinile sale pardoseala locașului sfânt, creștinul își exprimă în fața lui Dumnezeu părerea de rău pentru păcatele săvârșite, își declară smerenia sa în fața necuprinsei Lui bogății de milostivire, dar își manifestă totodată și sentimentul

[72] Vezi Ene Braniște, *Liturgica generală*, I, ediția a III-a îngrijită de Eugen Drăgoi, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 265.

[73] Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei*…, p. 25.

de adorare față de Preaputernicul Dumnezeu. Prosternarea credinciosului cu întreg trupul până la pământul (pardoseala) pe care îl atinge cu fruntea, palmele și genunchii săi, îi reamintește, simbolic, de căderea lui Adam în păcat, după cum revenirea lui în picioare semnifică ridicarea omului din robia păcatului de către Hristos[74]. Plecând de la acest fapt, există, prin urmare, în cultul Bisericii și o cunoaștere și o trăire a credinței la nivel tactil. Această tactilitate a trăirii credinței este evidentă în cult și atunci când creștinul atinge cu buzele sale și sărută icoana așezată spre închinare la intrarea în Biserică, sărută apoi Sfânta Evanghelie, atinge cu palmele sale veșmintele preotului slujitor – așa cum din Sfânta Scriptură aflăm că bolnavii veneau să se atingă de poala hainei lui Iisus Hristos (Mt 14, 36; Lc 8, 44) sau a apostolilor ca să primească harul sfințitor și vindecător –, aprinde lumânările sau ia anafură etc.

Materialitatea cultului divin de care am amintit la început și legătura acesteia cu materialitatea trupului omenesc se arată în împărtășirea credinciosului cu Trupul și Sângele Domnului în cadrul Sfintei Liturghii. În această perspectivă, prin taina Sfintei Euharistii, creștinul gustă, mănâncă – sub forma pâinii și a vinului preschimbate prin acțiunea harului Sfântului Duh la epicleză – Trupul și Sângele lui Hristos, creștinul se împărtășește de și cu Hristos. Pentru a ne menține în adevărata existență, trebuie deci să primim, prin hrana spirituală care este Sfânta Împărtășanie, Trupul și Sângele lui Hristos euharistic. Iată cum în cultul divin public, la Sfânta Liturghie, simțul gustativ – ca reflex al nevoii de hrană a omului – este, folosindu-ne de o idee care îi aparține tot teologului Olivier Clément, înnobilat, sfințit, cu alte cuvinte

[74] „Nu ocoli plecările genunchilor. Căci plecarea genunchilor închipuie căderea păcatului de la noi și prilejuiește mărturisirea lui; iar ridicarea înseamnă pocăința, închipuind făgăduința unei vieți în virtute. Dar fiecare îngenunchere să se săvârșească cu chemarea înțelegătoare a lui Hristos, ca prinzându-ne cu sufletul și cu trupul de Domnul, să ni-l facem milostiv pe Dumnezeul sufletelor și al trupurilor" – *cf.* TEOLICT AL FILADELFIEI, „Cuvânt despre ostenelile vieții", în: *Filocalia*, Vol. 7, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 63.

deducem cum trupescul este investit cu o nouă demnitate[75]. În acest sens, datorită faptului că prin „Sfânta Liturghie omul se statornicește în Trupul viu și de viață dătător” al Domnului, același Olivier Clément numește Sfânta Liturghie „trupeasca Liturghie”[76].

Nu există, așadar, aspect al cultului public al Bisericii care să nu se adreseze și omului în dimensiunea sa trupească. Participarea omului cu trupul său în cultul Bisericii vizează tocmai sfințirea și înduhovnicirea întregii ființe a omului, a spiritului și a materiei deopotrivă. Paul Evdokimov se exprima în acest sens, spunând: „folosirea liturgică a cîntecului auzit, a icoanei contemplate, a tămîiei simțite, a substanței sacramentelor primite sensibil sau consumate, ne permite să vorbim despre văzul, auzul, mirosul și gustul liturgic. Cultul înalță materia la adevărata sa demnitate și menire, făcându-ne să înțelegem că ea nu este o substanță autonomă, ci funcție a spiritului, mijloc de propagare a spiritualului”[77]. În altă ordine de idei, omul își exprimă și trăiește *trupește* credința sa în Dumnezeu, iar din această perspectivă, cultul Bisericii este dovada concretă a acestui adevăr de credință. Dacă cultul public al Bisericii înseamnă participare la Trupul tainic al lui Hristos, în acest caz omul este cuprins în acest Trup al Domnului cu întreaga sa ființă, adică și cu trupul său de carne care trebuie să devină un trup duhovnicesc.

4.2. Înduhovnicirea trupului prin lucrarea ascetică

4.2.1. Sensuri ale ascezei trupești

Ființă teologică prin excelență – în baza creării sale „după chipul” lui Dumnezeu (Fac 1, 26), de unde rezultă o înrudire și o legătură strânsă cu Creatorul său[78] –, omul a primit încă de la începutul aducerii sale la existență vocația sublimă de a fi asemenea Prototipului Său divin. Așa cum se exprimă întreaga tradiție

[75] Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei…*, p. 22.
[76] Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei…*, p. 22.
[77] Paul Evdochimov, *Arta icoanei...*, p. 31.
[78] Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate…*, p. 211.

patristică, omul trebuia să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu printr-o viața virtuoasă, însă el și-a ratat țelul, deoarece pronunțându-se pentru „ofertanta" și vicleana propunere a diavolului deghizat în șarpe, și-a semnat, deliberat, conform lui Christos Yannaras propria demisie de la sursa vieții veșnice[79]. În urma acestui act nefericit omul a pierdut legătura vie cu Dumnezeu – a murit deci spiritual –, și din cauza faptului că nu mai avea o țintă clară a vieții sale el s-a îmbolnăvit sufletește. Treptat boala sufletului s-a repercutat, așa cum am văzut într-un subcapitol anterior, asupra trupului încât acesta din urmă a început să cunoască neputințele și suferințele sale, iar într-un final omul a experiat extincția sa biologică – a murit, deci, și fizic[80]. În ceea ce privește relația dintre suflet și trup în persoana omului, unitatea celor două din starea edenică s-a alterat prin îmbolnăvirea sufletului omului și s-a transformat în rivalitate între cele două părți constitutive ale ființei umane. Astfel încât, după cădere, trupul, din suport al sufletului sau ajutor al acestuia în vederea unirii omului cu Dumnezeu, a ajuns în ipostaza de vrăjmaș al sufletului, luptând în defavoarea acestuia și antrenând și direcționând gândurile ființei umane – mintea sau cugetarea acesteia – spre pornirile carnale. Din această perspectivă, prin întruparea Sa, Hristos, Logosul cel veșnic al lui Dumnezeu, reface unitatea ontologică, primordială, creaturală, dintre suflet și trup în natura umană, pe care Și-o asumă integral, însă nu-și asumă și păcatul. El vindecă, după cum am văzut, natura umană de bolile sufletești și trupești care o afectau prin căderea omului în păcat. Hristos redă trupului demnitatea de a fi slujitor și susținător al sufletului și face capabil sufletul de a conduce, iarăși, trupul și de a ține în frâu mișcările și dorințele păcătoase ale acestuia, îi dă acestuia puterea de a le sublima și

[79] Vezi Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 23.

[80] Legătură dintre moartea sufletească și moartea trupească apare constant în gândirea patristică. „Căci de când Adam s-a încrezut în duhul cel rău și și-a întors fața de la bunul său Stăpân, de atunci mintea i s-a întunecat, sufletul și-a pierdut sănătatea și tihna pe care o avusese. Dar din acel moment și trupul s-a făcut părtaș sufletului și a avut aceeași soartă ca și el: s-a stricat odată cu sufletul, ca o unealã în mâinile lucrătorului" – *cf.* Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, p. 65.

spiritualiza – iar acest fapt își găsește expresia cea mai autentică în viața monahală[81] – în vederea unirii omului în dimensiunea sa personală, de ființă întrupată, cu Dumnezeu. De altfel, în viața Sa în trup, Hristos a arătat – dacă ar fi să vorbim în termenii teologiei spirituale – necesitatea nevoințelor sau a ascezei trupești ca o etapă importantă, constantă, a vieții spirituale, precum și coroborarea acesteia cu asceza sufletească în susținerea urcușului duhovnicesc al omului spre Dumnezeu. Paginile Evangheliilor consemnează în acest sens că Hristos a postit mult (Mt 4, 2), S-a rugat îndelung (Mc 14, 32; Lc 11,1) și a privegheat, S-a retras din forfota și agitația lumii (Mt 8, 18), căutând pacea și liniștea (isihia) favorabile rugăciunii și contactului cu Dumnezeu etc. Desigur că Iisus Hristos nu a avut păcate personale și nici păcatul strămoșesc nu l-a moștenit (*cf.* In 8, 46; 1 Ptr 2, 22; Evr 4, 15) și deci gândurile Sale nu înclinau spre pornirile trupești, însă practicând El Însuși asceza, Hristos a arătat, de fapt, tuturor oamenilor că fără curățirea de patimile sufletești și trupești omul nu poate să înainteze spre a-L cunoaște pe Dumnezeu.

De la începuturile ei, Biserica lui Hristos a recunoscut asceza, în ambele sale aspecte – sufletească și trupească – ca fiind o trăsătură specifică sau o dimensiune importantă a vieții creștine. Cu alte cuvinte, viața creştinească este, după mitropolitul Nicolae Mladin, una profund ascetică[82]. Dat fiind faptul că scopul vieții creștine – mântuirea – este cunoașterea lui Dumnezeu, așa cum declară Însuși Iisus Hristos (*cf.* In 17, 3), Biserica a subliniat întotdeauna că această cunoaștere divină presupune din partea

[81] Părintele Dumitru Stăniloae a evidențiat admirabil modul în care monahii s-au străduit prin nevoințele ascetice să întrupeze cât mai autentic în ființa lor idealul hristic de viețuire. Vezi în acest sens Dumitru Stăniloae, *Sensul ascezei monahale*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005.

[82] A se vedea pentru mai multe detalii Nicolae Mladin, „Asceza creştină", în: *Studii de Teologie Morală*, pp. 339-350. Privitor la acest aspect, teologul grec Michael Kardamakis declară că „întreaga creştinătate este o viață de asceză. Viața totală a credinciosului este o cale a practicii ascetice în imitarea lui Hristos, a apostolilor și a tuturor sfinților, o cale a ascezei dureroase și viață duhovnicească, o viață care este guvernată de Dumnezeu și este doxologică în centrul ei" – *cf. Spiritualitatea ortodoxă* (în greacă), Atena, 1973, p. 18, *apud*. Irineu Pop Bistrițeanul, *Chipul lui Hristos în viața creștinului*, p. 245.

omului o luptă acerbă cu patimile care au pătruns adânc în natura umană după căderea acestuia în păcat. Din perspectivă creștină, așadar, cunoașterea lui Dumnezeu este accesibilă omului, așa cum recomandă Iisus Hristos în Predica de pe Munte, prin intrarea prin „poarta cea strâmtă" a vieții în Împărăția lui Dumnezeu (Mt 7, 13), adică doar prin calea nevoințelor, a renunțărilor de tot felul, a închinării vieții omului – în toate fațetele ei – lui Dumnezeu. Așa cum subliniază, legat de această temă, părintelor Ioan C. Teșu, cunoașterea lui Dumnezeu în teologia și spiritualitatea răsăriteană implică și o perspectivă ascetică. De aceea, precizează același autor, „fără un efort ascetic, eliberator de patimi și fără experiența virtuților creștine, nu există cunoaștere adevărată"[83].

Conform lui M. C. Steenberg, afirmația Mântuitorului, „Din zilele lui Ioan Botezătorul până acum Împărăția cerurilor se ia prin străduință și cei ce se silesc pun mâna pe ea" (Mt 11, 12), reprezintă unul din locurile scripturistice clasice prin care este indicat imperativul ascezei creștine[84]. Străduința sau, după alte variante traductologice, asaltul[85] sau violența la care se referă Iisus Hristos vizează lupta spirituală pe care cel care se decide pentru Împărăția lui Dumnezeu o duce împotriva impulsurilor și dorințelor originate în voința căzută a omului dar și în trupul căzut sub păcat. „Asceza – afirmă Steenberg – este lupta împotriva a ceea ce este căzut în ființa umană, în vederea îndreptării, restaurării și purificării, negarea sinelui prin orice mijloc – cu toate acestea o luptă intensă care se poate duce – prin care acest țel poate fi îndeplinit"[86]. De aceea, dacă prin Botez, Mirungere și Euharistie – tainele inițierii creștine și ale vieții spirituale –

[83] Ioan C. Teșu, *Virtuțile creștine*…, p. 66.

[84] *Cf.* M. C. Steenberg, „Asceticism", în: John Anthony McGuckin (ed.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Vol. I, A-M, Wiley-Blackwell, United Kingdom, 2011, p. 55.

[85] „Din zilele lui Ioan Botezătorul până acum împărăția cerurilor se ia prin asalt, iar cei ce dau asaltul o cuceresc" – *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Mitropolitul Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2018.

[86] M. C. Steenberg, „Asceticism", p. 55.

cel botezat în numele Sfintei Treimi devine membru al Sfintei Biserici și i se deschide – obiectiv – calea către mântuirea adusă oamenilor de Hristos, prin asceză creștinul contribuie, lucrează personal „cu frică și cu cutremur" (Flp 2, 12), adică cu toată responsabilitatea, la propria sa mântuire luptând împotriva influenței și a lucrărilor celui rău. În acest fel, fiind un parcurs spiritual anevoios și de lungă durată, practica ascetică în general este un mod de viață ce presupune, potrivit lui Jean-Claude Larchet, voința liberă a omului de a asimila în existența sa personală, sau de a conlucra cu, harul lui Dumnezeu revărsat asupra omului la sfântul Botez[87].

Trecând la un alt registru, asceza vieții creștine nu este negare a vieții omului, mai ales a celei biologice, așa cum adesea se vehiculează în mentalul cotidian contemporan și în consumerism, ci asceza este, mai presus și dincolo de toate, o afirmare a vieții omului în ceea ce poate să aibă aceasta mai deplin prin includerea ei în orizontul veșniciei lui Dumnezeu. Altfel spus, asceza – o definește foarte bine teologul grec Christos Yannaras – „nu este nici privare a vieții, nici sărăcire de viață, nici dușmănie față de trup și nici dispreț față de materie", ci ea este „«filocalie», iubire pentru frumusețea «desăvârșirii nicicând atinse» care e țelul persoanei omenești, restaurarea chipului tot mai palid, abia ghicit, al lui Dumnezeu în om, restabilirea individului uman în frumusețea-i dintru început"[88]. O idee similară este exprimată și de mitropolitul Ilarion Alfeyev care declară că „idealul creștin nu constă în înjosirea cărnii, a trupului, ci în curățirea și eliberarea lui de urmările căderii, în redobândirea purității lui originare și în a-l face demn de modelul său dumnezeiesc"[89].

Privită astfel, în viața și în conștiința Bisericii din toate timpurile, ascezei creștine i s-a afirmat și apărat valoarea morală indiscutabilă și inegalabilă în privința descoperirii și împlinirii de către ființa umană a adevăratei sale umanități în conformitate cu modelul umanității prin excelență care este și rămâne Iisus Hris-

[87] Jean-Claude LARCHET, *Semnificația trupului…*, p. 67.

[88] Christos YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 111.

[89] Ilarion ALFEYEV, *Taina credinței...*, p. 109.

tos. Ca exercițiu sau deprindere atât fizică cât mai ales spirituală, asceza creștină reprezintă un mijloc moral eficient de desăvârșire a firii omului. Prin asceza creștină, omul își revelează în făptura sa adevărata sa fizionomie hristică. În cheie creștină răsăriteană, conform profesorului și regretatului arhipăstor Nicolae Mladin, asceza trupească vizează nu atât anularea sau mortificarea trupului omului[90], cât, îndeosebi, sfințirea omului în integralitatea alcătuirii sale, adică sfințirea sufletului și a trupului deopotrivă, pentru ca în această unitate a ființei sale omul să poată să înfăptuiască virtuțile și să ducă o existență cât mai virtuoasă cu putință[91].

Deja în primul secol creștin, când le vorbea corintenilor convertiți la credința în Hristos despre realitatea faptului că trupul omului este templu al Duhului Sfânt (1 Co 6, 18-20), Apostolul Pavel accentua necesitatea păstrării curăției părții trupești a omului, adică a păstrării sfințeniei trupului pentru comuniunea cu Dumnezeu (vezi și 1 Tes 4, 4-5: „fiecare dintre voi să știe să-și stăpânească vasul său [trupul, n.n.] în sfințenie și cinste. Nu în patima poftei cum fac neamurile"), arătând că această stare de curăție trupească se menține, așa cum subliniază apostolul Pavel și în alte locuri ale epistolelor sale, prin deprinderea cu nevoințele trupești – „ci-mi chinui trupul și-l supun robiei" (1 Co 9, 27) – , numai așa omul putând viețui curat în Duhul. Comparația paulină a trupului omului cu un templu al Duhului Sfânt, al lui Dumnezeu, nu este pur întâmplătoare, având în vedere bogăția teologică și simbolică a templului în concepția iudaică. În gândirea religioasă iudaică, templul simbolizează locuința lui Dumnezeu (Ps 131, 13), templul desemnează locul special al comunicării nemijlocite a ființei umane cu Dumnezeu, templul este casă de rugăciune, el este, în

---

[90] Potrivit lui Jean-Claude Larchet, scopul ascezei trupești este acela de a permite omului „să ajungă la o mai bună stăpânire a trupului, care să-i îngăduie să se supună duhului, să-i controleze impulsurile, înclinările și stările duhovnicești nedorite și să reducă astfel forța gândurilor negative și patimilor, dar, de asemenea, să profite de legăturile pe care trupul le întreține cu sufletul și de influența pe care stările sale o exercită asupra lui, pentru ca acestea din urmă să favorizeze la maximum activitățile sale duhovnicești" – *Semnificația trupului...*, p. 69.

[91] Nicolae Mladin, „Asceza creștină", pp. 342-344.

ultimă instantă, topos sfânt întrucât Dumnezeu sălășluiește acolo[92]. Apelând la analogia templului, Apostolul Neamurilor transmite convertiților săi, și implicit tuturor creștinilor, ideea că trupul nostru este la rândul lui un templu ce nu trebuie profanat, supus necurățiilor prin păcat, trupul fiind oricând un loc al sălășluirii lui Dumnezeu în el, un topos al prezenței divine. Rezultă de aici că omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu în trupul său, că materia trupului nu este antagonică spiritului din om. Cu toate acestea, pentru a păstra curat templul trupului său, creștinului îi revine sarcina, nu ușoară, de a se nevoi constant în vederea feririi pângăririi acestuia prin păcate de orice fel: „Să nu domnească păcatul în trupul vostru cel muritor, ca să vă supuneți poftelor lui" (Rm 6, 12). În schimb, Apostolul Pavel îndeamnă: „să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească" (Rm 12, 1).

Apostolul Pavel mai precizează și că „oricine se luptă se înfrânează de la toate (...) ca să ia o cunună" (1 Co 9, 25-26). Prin urmare, practica ascetică creștină nu este un scop în sine. Sfântul Apostol Pavel vorbind despre nevoința ascetică dezvoltă adesea în discursurile sale metafora atletului care perseverează în antrenamentele fizice pentru a ieși biruitor în competițiile sale sportive. „Nu știti voi că aceia care aleargă în stadion, toți aleargă, dar numai unul ia premiul? Alergați așa ca să-l luați!" (*cf.* 1 Co 9, 24). În plan creștin, asceza este antrenament duhovnicesc. Creștinul ca un „alergător evlavios"[93] se antrenează spiritual pentru a câștiga Împărăția Cerurilor. Prin efortul ascetic susținut acesta își dozează eficient energia trupească și sufletească pentru ca alergătura lui în stadionul mântuirii să fie încununată de succesul dobândirii cetățeniei spirituale, cerești. În viața pământească, antrenamentul ascetic al creștinului pare de multe ori solicitant peste măsură[94]

[92] Mai multe detalii la Cătălin Varga, *Răscumpărare și îndreptare. Scurte explicații exegetice la Apostolul Duminicilor de peste an*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2018, pp. 72-74.

[93] Irineu Pop Bistrițeanul, *Cu Hristos pe calea vieții*, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2006, p. 237.

[94] Când facem această afirmație avem în vedere posturile care se întind pe o perioadă mai îndelungată de timp, precum Postul Nașterii Domnului sau al

și aceasta deoarece lupta, competiția împotriva „concurenților" – patimile din om – se anunță a fi foarte strânsă.

Deși, la o primă impresie, s-ar părea că asceza creștină are mai degrabă un caracter individual, adică ar fi o chestiune care îl privește strict pe creștin, acesta fiind rupt cumva de restul comunității de credință, potrivit argumentării lui Christos Yannaras lucrurile nu stau chiar așa. Așa cum susține teologul ortodox grec, asceza este înainte de orice „un eveniment eclezial, nu individual"[95]. Formulată altfel, ideea lui Christos Yannaras este aceea că, în ciuda faptului că se exercită la nivel individual, personal, finalitatea sau sensul ascezei creștine este de fiecare dată unul comunitar, eclezial, unul ce conduce la formarea Trupului eclezial al lui Hristos și la închegarea unității de credință și a trăirii comunitare a acesteia. Asceza creștină vizează prin urmare „transformarea modului de existență individual al naturii în eveniment personal de comuniune și relație: intrarea dinamică în comunitatea de viață a trupului Bisericii. Asceza este transfigurarea dorințelor și a necesităților naturii impersonale în manifestări libere ale voinței care lucrează «viața cea adevărată» a iubirii"[96]. În acest sens eclezial trebuie înțeleasă și asceza trupească cu care se deprinde creștinul. Postul instituit în viața Bisericii ca renunțare la anumite categorii de hrană sau ca disciplinare a instinctului de foame și de conservare a individului urmărește de fapt transfigurarea acestor instincte biologice în evenimente de relație și comuniune[97]. Dacă păcatul este închidere a omului în autosuficiență și limitare a vieții umane la satisfacerea nevoilor biologice, asceza trupească

Învierii, privegherile, caracterul penitențial al slujbelor din perioada Postului Mare, abținerile de la săvârșirea sau gândirea răului, milostenia ca renunțare la egoismul propriu etc., toate acestea și multe alte nevoințe pe care creștinul este dator să le înfăptuiscă sau să le pună în practică în viața sa.

[95] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 109.

[96] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 109.

[97] O ideea similară găsim exprimată de Mitropolitul Kallistos Ware. Acesta afirmă legat de post că „a posti nu înseamnă pur și simplu să respecți anumite reguli rigide și restricții de dietă. Scopul real al postirii este reînnoirea rugăciunii și a relației noastre personale cu Dumnezeu și cu semenii. A posti și a deveni pur și simplu antipatic nimicește întregul scop al nevoinței" – Kallistos Ware, *Tainele vindecării*, p. 15.

este în schimb mijloc de deschidere a omului spre alteritate, spre comuniunea cu celălalt, cu Dumnezeu. Este renunțare la egoismul personal și la trup considerat ca singură realitate. Prin postul eclezial foamea biologică este convertită, sublimată, în foame spirituală. Din această perspectivă, asceza trupească este o luptă cu caracterul autonom al naturii umane izvorât în aceasta după îndepărtarea omului de Dumnezeu prin păcat. De aceea, postul produce de fiecare dată revolta naturii materiale din om împotriva celei spirituale. Oricum, după Ch. Yannaras, „asceza eclezială nu combate materia însăși, ci revolta individualității materiale, răscoala existenței independente. Asceza respinge revolta naturii materiale, ea nu-i dă voie naturii să-și devină scop, un al doilea scop în sânul creației, altul decât unicul «scop» care este *ipostasul* personal al vieții, participarea la viața comuniunii treimice”[98].

După Ch. Yannaras, în mod similar postului trebuie percepute și celelalte forme ale ascezei trupești. Stăpânirea pulsiunilor sexuale, participarea trupului la rugăciune prin îngenuncheri sau metanii, celelalte gesturi sau atitudini ale trupului omului în cadrul slujbelor bisericești care presupun o subordonare a voii omului voinței divine, toate aceste forme ale nevoințelor trupești sunt integrate unei viziuni ecleziale. Prin toate aceste forme ascetice trupești creștinul luptă în fond pentru depășirea „elementelor impersonale ale naturii lui biologice și pentru a se regăsi pe deplin în miezul legăturii sale cu Dumnezeu și cu oamenii, în alteritatea-i personală, care nu se poate depăși decât în iubire”[99]. Fiind o formă de rezistență față de autonomia naturii umane căzute, asceza trupească își găsește împlinirea ultimă în comuniunea eclezială, acolo unde nevoința ascetică a fiecăruia devine luptă comună pentru desăvârșirea comuniunii oamenilor în Trupul lui Hristos.

De mare importanță este, după același teolog grec, și faptul că, spre deosebire de unele curente filosofice și religioase care au introdus un dualism ontologic între suflet și trup care a favorizat o depreciere a trupului omului, acestea văzând în asceza trupească în general o manieră de a mortifica sau aneantiza trupul, tradiția ră-

[98] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 110.

[99] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, pp. 110-111.

săritului creștin a valorificat nevoința trupească ca o veritabilă cale a cunoașterii teologice[100], a gnoseologiei divine. În bună tradiție scripturistică și mai ales paulină, cunoașterea lui Dumnezeu de către om nu se realizează doar prin intermediul unor concepte abstracte, convenționale, detașate de persoana celui care cunoaște, această formă de cunoștere având un caracter eminamente relativ, ci cunoașterea lui Dumnezeu primește caracterul unei experiențe personale totale – nu întâmplător sensul biblic al cunoașterii este unul amoros – în care omul este angajat în integralitatea persoanei sale. În atingerea acestei cunoașteri teologice, asceza trupească ca dăruire de sine reprezintă o etapă esențială. Ch. Yannaras îl citează în acest sens, conclusiv, pe Sfântul Isaac Sirul care învață: „De voiești ca inima ta să se facă locul tainelor lumii, îmbogățește-te mai întâi în fapte săvârșite cu trupul, în post, în privegheri, în slujba sfântă (Liturghia) a nevoinței, în răbdare, în nimicirea gândurilor și în celelalte"[101].

După Olivier Clément, sensul ascezei trupești se lămurește foarte bine prin raportarea acesteia la trupul înviat al Împărăției lui Dumnezeu[102]. Observația teologului ortodox francez este foarte pertinentă întrucât revelează miza ultimă a ascezei trupești,

---

[100] Christos YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 117. Vezi și Irineu POP BISTRIȚEANUL, *Chipul lui Hristos în viața morală...*, p. 249.

[101] SFÂNTUL ISAAC SIRUL, „Epistola IV", în: *Filocalia*, Vol. X, traducere din grecește, introduce și note de Dumitru Stăniloae, Humanitas, 2008, p. 446. Pentru Sfântul Isaac Sirul asceza trupească este prima etapă dintr-un periplu mult mai amplu al cunoașterii sau al gnoseologiei divine. În reflecția teologică și spirituală a sfântului sirian asceza trupească ca nevoință creștină face parte, conform unui exeget român, alături de asceza sufletească din „etapa dreptății". Pentru mai multe detalii privind locul și rolul ascezei în general în procesul de cunoaștere al lui Dumnezeu, a se vedea una dintre cele mai avizate monografii dedicate în spațiul academic ortodox autohton teologiei sfântului sirian de către Valentin VESA, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Isaac Sirul. Intinerariul spiritual de la „dreptatea ascetică" la „dragostea duhovnicească"*, coll. *Monografii*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2014. Expresia de mai sus, care îi aparține autorului menționat, se află în cartea acestuia la pagina 243. În special, trebuie consultat întreg capitolul al treilea al lucrării citate, de altfel partea ce mai amplă, pentru că în acest capitol este tratată pe larg problema raportului dintre asceza creștină și aspectul gradual al cunoașterii lui Dumnezeu de către om.

[102] *Cf.* Olivier CLÉMENT, *Trupul morții și al slavei...*, p. 44.

dar și a ascezei în general, care nu este alta decât transfigurarea trupului nostru prin intermediul practicilor ascetice. În această perspectivă, asceza este război duhovnicesc declarat împotriva dorințelor pătimașe care țin de „hainele de piele" ale omului căzut. Asceza trupească înseamnă în aceste condiții trecerea de la „trupul posesiv" la „trupul de slujire", la trupul liturgic. Ea este dezlipire de trupul morții și alipire de trupul slavei, al *eshaton*-ului.

În societatea contemporană, mai ales în cea occidentală, în care exaltarea trupului dorinței a devenit un imperativ dominant al noii etici nedureroase postmoderne, redescoperirea sensului și importanței ascezei trupești creștine în viața eclezială este o prioritate misionară, morală și pastorală. Această responsabilitate misionară a Bisericii se impune cu atât mai mult cu cât asceza creștină trupească este concurată de noi forme alternative de ascetism, unele dintre acestea venite pe filiera religiilor asiatice, altele dezvoltate de spiritul hedonist al modernității crepusculare care urmărește sculptarea unui trup seducător sau eroticizat care să faciliteze omului postmodern cât mai multe plăceri senzoriale, carnale. Toate aceste noi forme ascetice sunt foarte individualiste întrucât prin intermediul lor individul societății actuale caută să se pună pe sine în valoare ca subiect sau caută să își glorifice trupul pentru a deveni acel trup al dorinței mult râvnit astăzi. Din perspectivă morală dar și eclezială, asceza al cărui scop devine potențarea dorințelor trupului sau a imaginii exterioare a acestuia în vederea procurării plăcerilor simțurilor, a plăcerilor carnale este problematică și nu corespunde scopului vieții creștine care este mântuirea omului.

4.2.2. Asceza ca lucrare de tămăduire a trupului și de restabilire a ierarhiei dintre suflet și trup

În tradiția spiritualității răsăritene, asceza trupească îndeplinește un rol terapeutic[103]. Dacă păcatul este boală, asceza trupească este, pentru majoritatea părinților patristici și filocalici, – pe lângă

[103] Mai multe detalii legate de sensul terapeutic al nevoințelor trupești a se vedea Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, pp. 451-458.

nevoința lăuntrică – o formă de tratament duhovnicesc în vederea stârpirii acestei boli a păcatului. Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă în acest sens: „Dacă înainte ca omul să fie rănit sufletește [când era în rai, n.n.], postul era pentru el medicament, cu atât mai mult este medicament acum, când sufletul său este rănit de păcat”[104]. „Citirea, privegherea, rugăciunea și psalmodierea opresc mintea de la rătăcirea în jurul patimilor”, scrie și Talasie Libianul, indicând efectul profilactic al ascezei trupești[105]. Rostul nevoințelor ascetice este prin urmare acela de a purifica, de a curăți trupul omenesc de patimile sufletești și de cele carnale[106] care au pus deja stăpânire în el, dar și de eventualele porniri înspre patimi care – ținând de natura căzută a omului – devin în mod frecvent o stavilă grea în calea vieții duhovnicești, aceea a unirii sufletului omului cu Dumnezeu. Căci „nici trupul nu se poate curăți fără post și priveghere”, atenționează Ilie Ecdicul[107]. Așa se face că prin intermediul nevoințelor trupești îi este redată trupului starea de nepătimire (gr. *apatheia*) pe care acesta o avea în raiul primordial. Evident, atingerea stării de nepătimire a trupului prin lucrarea ascetică nu este un scop în sine, ci reprezintă o etapă preliminară importantă a progresului în viața duhovnicească, deoarece, pe măsură ce creștinul a dobândit o astfel de stare de nepătimire, el se luptă deopotrivă să dobândească și nepătimirea sufletului întrucât, așa cum afirmă același Talasie Libianul, „sănătatea sufletului este nepătimirea”[108]. Cu privire la raportul complementar, din punctul de vedere al spiritualității răsăritene, dintre osteneala trupească și nevoința lăuntrică, a păzirii minții, în *Pateric* găsim

---

[104] Sfântul Ioan Gură de Aur, „Folosul postului”, în: *Problemele vieții*, traducere din neogreacă de Cristian Spătărelu și Daniela Filioreanu, Editura Cartea Ortodoxă/Editura Egumenița, Galați, f.a., p. 412.

[105] Talasie Libianul, „Despre dragoste, înfrînare și petrecerea cea după minte către Pavel prezbiterul. A patra sută”, 19, în: *Filocalia*, Vol. 4, seria *Religie*, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2009, p. 30.

[106] Ioan C. Teșu, *Teologia necazurilor*, Editura Sfântul Mina, Iași, ^{2}2018, p. 39.

[107] Ilie Ecdicul, „Capete morale”, I, 21, în: *Filocalia*, Vol. 4, p. 256.

[108] Talasie Libianul, „Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte către Pavel prezbiterul. A doua sută”, 2, p. 15.

următoarea apoftegmă: „A fost întrebat Avva Agathon: ce este mai mare: osteneala trupească sau păzirea celor dinăuntru? Iar bătrânul a zis: omul este asemenea unui pom; deci, osteneala cea trupească este frunza, iar păzirea celor dinăuntru este roada. Și fiindcă, după ceea ce este scris: tot pomul care nu face roadă bună, se taie și se aruncă în foc, arătat este că roada este toată osârdia noastră, adică pentru păzirea minții. *Dar este trebuință și de acoperământul și podoaba de frunze, care sunt ostenelile cele trupești* (subl.n.)"[109].

Supunându-și trupul nevoințelor trupești, cel care se îndeletnicește cu asceza – fie acesta monah sau simplu mirean – luptă, citându-l pe mitropolitul Kallistos Ware, nu împotriva trupului, ci pentru trup[110]. Astfel, prin asceza trupească nu materialitatea în sine a trupului este negată de nevoitor, ci ceea ce acesta urmărește este înfrângerea patimilor, căci, după Ilie Ecdicul, „materia rea a trupului este împătimirea"[111]. Asceza este luptă pentru trup, adică în favoarea lui, în sensul în care prin asceză se curăță patimile – comparate de Sfântul Grigorie de Nyssa cu niște negi care apar pe trup[112] – care au întunecat materialitatea lui originară, au făcut ca aceasta să devină grosieră sau să se opacizeze. Ascetul se nevoiește deci pentru „subțierea trupului"[113]. În acest sens trebuie privit și îndemnul teologului rus Serghie Bulgakov: „ucide carnea pentru a căpăta trupul", citat într-un studiu de către mitropolitul Antonie Bloom[114]. Din această perspectivă, susținând rolul și valoarea ascezei trupeaști, creștinismul răsăritean nu desconsideră și nu

[109] Avva Agathon, 8, în: *Patericul*, coll. *Izvoare duhovnicești 1*, ediție îngrijită de Petru Pleșa, Alba-Iulia, 1999, p. 26.

[110] *Cf.* Kallistos Ware, „«Ajutorul și dușmanul meu»: trupul în creștinismul grec", p. 111.

[111] Ilie Ecdicul, *Capete morale*, I, 71, p. 262.

[112] Sfântul Grigorie de Nyssa, „Marele cuvânt catehetic", 8, p. 303.

[113] Vezi Sfântul Nichita Stithatul, „Cele 300 de capete de făptuire, despre fire și despre cunoștință. Suta a treia", 42, în: *Filocalia*, Vol. 6, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977, p. 322.

[114] Metropolitan A. Bloom, „Body and Matter in Spiritual Life", în: A. M. Allchin (ed.), *Sacrament and Image: Essays in the Christian Understanding of Man*, Fellowship of St. Alban and St. Sergius, London 1967, pp. 33-41, aici p. 41.

neagă materia și trupul, ci le *afirmă*, subliniind capacitatea lor de a fi spiritualizate, înduhovnicite prin om. În alte cuvinte, așa cum sugerează Paul Evdokimov, asceza este un mijloc prin care materia este reabilitată ascetic[115] și deci, implicit, trupul uman, ale cărui funcții au fost pervertite prin căderea omului în păcat.

Pe de altă parte, nevoința trupească, ca lucrare tămăduitoare a trupului, îl plasează pe fiecare creștin în fața unei frapante și deconcertante atitudini ambivalente față de trupul său[116]. După cum putem să deducem dintr-o reflecție ce îi aparține Sfântului Ioan Scărarul – pe care o redăm, pentru profunzimea ei spirituală, în întregime în rândurile ce urmează – cel care se dedică practicării ascezei trupești își descoperă trupul său ca fiindu-i atât prieten, cât, mai ales, dușman.

> În ce chip și fel voi judeca pe *acest prieten al meu*, după pilda celorlalte patimi, odată ce-l voi lega pe el, nu știu. Căci se dezleagă înainte de a-l lega; mă împac cu el înainte de a-l judeca; și mă îmblânzesc înainte de a-l pedepsi. Cum voi birui pe cel pe care m-am obișnuit să-l iubesc prin fire? Cum mă voi elibera de el, cu care m-am legat pe veci? Cum îl voi omorî pe cel ce va învia odată cu mine? Cum voi arăta nestricăcios pe cel ce a primit prin fire stricăciunea? Ce lucru binecuvântat voi spune celui ce a dobândit prin fire cele binecuvântate? De-l voi lega cu postul, osândind pe aproapele (care nu postește *n. tr.*), mă predau iarăși lui. De-l voi birui, încetând să judec, înălțându-mă cu inima, mă voi vedea iarăși coborât. Î*mi este și împreună-lucrător și vrăjmaș; și ajutător, și potrivnic; și susținător; și iscoditor de curse; slujit, mă războiește, topit* (cu postul n.tr.) *pierde din putere; odihnit, iese din rânduială; muncit iară*și, nu rabdă; de-l întristez, îl primejduiesc; de-l rănesc, nu am prin cine să câștig virtuțile; pe același îl îmbrățisez *și-l resping*. Care este taina cu privire la mine? Care e rațiunea alcătuirii mele? Cum îmi sînt mie însumi dușman și prieten? Spune-mi tu, spune-mi, soțul meu, firea mea? Căci nu caut să aflu de la altul despre tine. Cum aș putea să rămân

---

115 Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 114.

116 A se vedea scurtul comentariu teologic al lui Kallistos Ware legat de această reflecție a Sfântului Ioan Scărarul. Kallistos Ware, „«Ajutorul și dușmanul meu»: trupul în creștinismul grec”, pp. 101-102.

> nerănit de tine? Cum aş putea scăpa de primejdia naturii mele? Fiindcă m-am alăturat lui Hristos ca să te duşmănesc, cum voi birui tirania ta? Căci am ales să te supun silei mele *(s.n.)*[117].

Plecând de la fragmentul citat, ne aducem aminte că trupul îi este dat omului prin creație ca prieten, pentru că atunci când Dumnezeu l-a adus pe om la existență ca ființă dihotomică, menirea pe care Acesta i-a hărăzit-o trupului a fost, conform tâlcuirilor patristice, aceea de a-i fi sufletului ajutor și colaborator în creșterea spirituală. Prin actul căderii însă trupul i se revelează omului tot mai mult în ipostaza sa de vrăjmaș. În acest sens, relația omului cu trupul său în condițiile căderii apare, așa cum Sfântul Ioan Scărarul ne prezintă în reflecția sa, ca fiind una tensionată, conflictuală, deoarece reacțiile și „capriciile" trupului subminează orice încercare a făpturii umane, a creștinului, a sufletului în ultimă instanță, de a urma modului de viețuire lăsat de Hristos.

Mai mult decât atât, prin nevoința ascetică creștinul experiază tirania trupului căzut, însă în aceeași măsură, pe tot parcursul acestui efort ascetic, el este conștient de responsabilitatea pe care o are față de mântuirea acestui trup al său – „cum voi arăta nestricăcios pe cel ce a primit prin fire stricăciunea?", se întreabă Sfântul Ioan Scărarul la un moment dat –, de a cărui prezență nu se poate dispensa pentru că trupul este parte a ființei sale, deoarece el este *trupul său*, și totuși știe că acest trup îl chinuie mereu. Trupul este, deci, *potrivnic* pentru că vrea să dețină el supremația asupra sufletului din om[118]. Din acest motiv, prin nevoința trupească se

---

[117] SFÂNTUL IOAN SCĂRARUL, *Scara dumnezeiescului urcuș*, XV, 82, în: *Filocalia,* Vol. IX, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 247-248.

[118] Pentru mai multe detalii cu privire la trup în reflecția teologică a Sfântul Ioan Scărarul a se vedea John CHRYSSAVGIS, *John Climacus. From the Egyptian Desert to Sinaite Mountain*, Routledge, London and New York, ^{2}2016, cap. 2: *Soma-sarx: The body and the Flesh*, pp. 47-78. O bună prezentare a viziunii Sfântului Ioan Scărarul despre trup găsim și la Hannah HUNT, *Clothed in the Body. Ascetism, the body and the spiritual in the Late Antique Era*, coll. *Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity*, Ashgate, England, 2012, cap. 6: "Enemy and Friend: Climacus Interpretation of the body", pp. 79-92.

caută să se restabilească raportul ierarhic paradisiac dintre suflet și trup în natura umană pentru ca spiritul sau sufletul din om să-și recapete rolul său de conducător al trupului[119]. Iar această restabilire a legăturii dintre suflet și trup în structura ierarhică a naturii umane reprezintă și un efect al lucrării de vindecare a trupului de patimile sale prin eforturile ascetice.

Literatura spiritualității răsăritene consemnează în acest sens multe îndemnuri morale și spirituale ale Părinților privitoare la nevoința ascetică pe care monahul, sau eventual mireanul, este chemat să o depună în scopul tămăduirii trupului și a supunerii acestuia față de sufletul omului. Le amintim pe unele dintre acestea. Cert este că un punct de plecare în înfăptuirea ascezei trupești este aducerea aminte de faptul că „începutul relelor din suflet este iubirea de sine. Iar iubirea de sine este iubirea de trup"[120]. Iubirea față de trup înseamnă în fapt iubirea față de plăceri, iar căutarea plăcerilor sau goana după plăceri silește sufletul să trăiască cele ale simțurilor și să-și piardă liniștea sa, pentru că sufletul nu mai cugetă la cele ale lui Dumnezeu. De aceea, în vederea prevenirii unei astfel de situații nedorite din punct de vedere spiritual, unele îndemnuri ale Părinților privesc datoria scrutării adânci a dorințelor și a pulsiunilor trupului și încercarea de ale contracara: „ia seama la mângâierile de prisos ale trupului și ferește-te de ele, ca nu cumva să-ți scadă ceva din ostenelile tale", zice Teognost[121]. În această perspectivă, Talasie Libianul insistă asupra faptului că nevoitorul sau ascetul nu trebuie să uite că omul trebuie să se folosească de trup ca de „un slujitor al poruncilor, păzindu-l cu toată puterea, nesupus plăcerilor și fără boală"[122]. Alte îndemnuri subliniază necesitatea păzirii curate a simțurilor trupești spre folosul creșterii duhovnicești: „să ne silim de a ajunge să cârmuim simțurile prin rațiune și mai ales să nu

[119] Vezi Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 114.

[120] Talasie Libianul, „Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte către Pavel prezbiterul. A doua sută", 4, p. 15.

[121] Teognost, „Despre făptuire, comtemplație și preoție", 2, în: *Filocalia*, Vol. 4, p. 225.

[122] Talasie Libianul, „Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte către Pavel prezbiterul. A doua sută", 81, p. 20.

îngăduim ca ochii, urechile și limba, să privească, să asculte și să grăiască în chip pătimaș, ci spre câștigul nostru", spune Teodor al Edesei[123]. Întâlnim și sfaturi – e drept, mai aspre și mai ferme – cu privire la alungarea gândurile necurate prin recurgerea la osteneli trupești mai severe: „*topește-ți* trupul cu foame și priveghere și vei alunga gândul josnic al plăcerii (subl. n.)"[124]. Pe de altă parte, unele îndemnuri sunt avertizări cu privire la „răscoala trupului" care vine „din neglijarea rugăciunii, a dietei și a liniștii celei bune"[125], de unde deducem ideea intensificării rugăciunii, a moderației în ceea ce privește alimentația și a cultivării isihiei propice sufletului. De aceea, în altă parte același Talasie Libianul scrie: „stăpânește-ți stomacul, somnul, mânia și limba și nu vei lovi de piatră piciorul tău"[126].

Dincolo, însă, de toate aceste câteva îndemnuri extrase din scrisul părinților filocalici, o povață a lui Ilie Ecdicul merită reținută în contextul temei subcapitolului de față deoarece trimite la ideea dobândirii de către nevoitor a unui discernământ spiritual în ceea ce privește raportarea corectă la trupul său. Ea ne amintește, pe de altă parte, de atitudinea ambivalentă a omului față de trupul său la care făcea referire Sfântul Ioan Scărarul. Ceea ce recomandă Ilie Ecdicul este, din punct de vedere spiritual, identificarea ipostazelor trupului ca prieten, dușman sau suferind și, plecând de aici, o adecvată identificare și tratare a nevoilor fiecăruia, astfel încât să nu se ajungă la o confuzie a ipostazelor și rostului trupului.

> Ascetul trebuie să știe când și cu ce mâncări trebuie să-și hrănească trupul său ca dușman; când să-l mângâie ca prieten; când să-l îngrijească ca bolnav; ca nu cumva, prin nebăgare de seamă, cele ale dușmanului să le socotească ale prietenului, iar cele ale prietenului, să le pună în seama dușmanului, iar ale acestuia

[123] Teodor al Edesei, „Una sută capete foarte folositoare", 87, în: *Filocalia*, Vol. 4, p. 205.

[124] Talasie Libianul, „Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte către Pavel prezbiterul. Întâia sută", 25, p. 10.

[125] Talasie Libianul, „Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte către Pavel prezbiterul. A doua sută", 82 , p. 20.

[126] Talasie Libianul, „Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte către Pavel prezbiterul. A doua sută", 38, p. 18.

iarăși să le socotească ale bolnavului. Căci la vremea ispitei, îl va război fiecare, după ce a dat sminteală fiecăruia[127].

Numai făcând astfel, asceza trupească se va dovedi o lucrare tămăduitoare autentică și va contribui la restabilirea raportului ierarhic dintre suflet și trup, iar trupul, eliberat de patimi, va deveni cu adevărat slujitor al sufletului în creșterea în viața duhovnicească.

4.2.3. Nevoințele trupești – mijloace de creștere spirituală

Privite mai mult negativ, nevoințele trupești sunt percepute în general ca acte prin care creștinul se privează, se înfrânează de la hrană, somn peste măsură, confort personal, plăceri etc., pentru a se curăța de păcate și de patimile trupești și sufletești. Interpretate însă în cheie pozitivă, nevoințele trupești reprezintă mijloace prin care creștinul își exersează, își întărește și își statornicește voința în scopul săvârșirii binelui. De aceea, din această perspectivă, practicile ascetice trupești sunt considerate în tradiția spirituală a Răsăritului creștin virtuți pe care omul le sădește în ființa sa în locul patimilor și prin care acesta se străduiește să-și desăvârșească viața și să ajungă la îndumnezeire[128]. Chiar dacă sunt inferioare virtuților sufletești, virtuțile trupești constituie la rândul lor căi sau scări către cer, către Împărăția lui Dumnezeu, deoarece omul fiind prin alcătuirea lui o ființă dihotomică trupul acestuia este implicat activ alături de suflet în practicarea virtuților[129]. Există deci virtuți care sunt specifice trupului. În acest sens, virtuțile trupești odată dobândite facilitează și susțin lucrarea virtuților sufletești. În felul acesta, trupul își îndeplinește rostul său, dat lui de Dumnezeu prin creație, de a sluji sufletului.

Pentru Sfântul Ioan Damaschin virtuțile trupești sunt „unelte ale virtuților" sufletești și îl duc pe om „la înaintarea în smerenie

---

[127] Ilie Ecdicul, „Capete morale", I, 57, p. 261.

[128] *Cf.* Dumitru Radu (ed.), Îndrumări *misionare*, p. 482; Irineu Pop Bistrițeanul, *Chipul lui Hristos în viața morala…*, pp. 252-254.

[129] Isichie Sinaitul, „Către Teodul. Scurt cuvânt de folos sufletului și mântuitor despre trezvie și virtute. A doua sută", 90, în: *Filocalia,* Vol. 4, p. 81: „(...) toată virtutea se săvârșește prin suflet și trup...".

și nepătimire"[130]. Sfântul Petru Damaschin, reluând ideea Sfântului Ioan Damaschin cu privire la virtuțile trupești, afirmă că „ele sunt de lipsă când cineva se îndeletnicește cu ele întru smerenie și cunoștință duhovnicească, fiindcă fără ele nici virtuțile sufletești nu se nasc"[131]. Așadar, rezultă că virtuțile trupești sunt absolut necesare pentru viața duhovnicească. Prin virtuțile trupești se arată faptul că trupul omenesc participă la viața duhovnicească, că acesta are un rol bine determinat în susținerea virtuților sufletești. Aceasta cu atât mai mult cu cât, potrivit concepției răsăritene, în persoana umană, în starea originară sufletul și trupul nu sunt două elemente sau părți componente ce subzistă separat, ci, dimpotrivă, ele se influențează una pe cealaltă, se susțin reciproc sau se completează. În starea naturală a ființei umane, sufletul stăpânea asupra trupului și avea menirea de a-l spiritualiza[132]. Prin cădere, trupul a trecut, axiologic, înaintea sufletului și se află într-un permanent conflict cu sufletul. Așa se face că scopul ascezei în general este acela de a reașeza ordinea inițială a sufletului și a trupului în ființa umană. În această perspectivă, nevoințele trupești sunt indispensabile doarece ele domolesc puterile trupului omenesc și ajută sufletul să se dedice în exclusivitate vieții duhovnicești.

Părinții patristici și filocalici au insistat în scrierile lor asupra importanței și efectelor pe care nevoința trupească le are în planul vieții spirituale. Ei au arătat că eforturile ascetice asigură sufletului cadrul duhovnicesc necesar pentru a-și îndrepta toate energiile sale spre Dumnezeu. În acest sens, nevoințele trupești sunt considerate la rândul lor mijloace de creștere spirituală, prilejuind intensificarea vieții duhovnicești.

Dintre formele de asceză ce țin de viețuirea trupească, un rol însemnat în progresul duhovnicesc este atribuit postului și înfrâ-

[130] SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, „Cuvânt minunat și de suflet folositor", în: *Filocalia*, Vol. 4, p. 168.

[131] SFÂNTUL PETRU DAMASCHIN, „Învățături duhovnicești", I, în: *Filocalia*, Vol. 5, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2004, p. 62.

[132] Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica…*, p. 165.

nării[133]. Cele două forme de asceză trupească sunt recomandate în scrisul patristic și filocalic pentru puterea lor în ceea ce privește înlăturarea, limitarea și biruirea patimilor și dobândirea curăției minții, facultate spirituală prin care sufletul se unește cu Dumnezeu. De exemplu, Sfântul Isaac Sirul consideră postul cu trupul temelia virtuții și punctul de plecare al oricărei nevoințe, postul fiind totodată numit calea curăției și a feciorei, izvorul rugăciunii, sursa liniștirii, mijlocul prin care inima se smerește[134]. Pe de altă parte, Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește despre „câștigul pe care postul îl aduce sufletului"[135]. Formă de cumpătare în privința hranei, postul slăbește trupul, însă este de mare folos sufletului întrucât înlesnește asceza minții și ascensiunea ei spre Dumnezeu. Postul curățește trupul de poftele și de patimile din el și pregătește sufletului terenul pentru lucrarea virtuților sufletești. După Sfântul Ioan Gură de Aur, postul cu trupul are meritul de a însufleți facultățile sufletului[136]. În acest sens, trupul omenesc – disciplinat prin înfrânare și post – contribuie la sporirea în viața duhovnicească. În schimb, un trup în care domină patimile și dorințele carnale retează orice înălțare a sufletului spre Dumnezeu, trăgând sufletul spre cele materiale și trecătoare.

> Postul este hrana sufletului; și după cum hrana trupească îngrașă trupul, tot așa și postul face mai puternic sufletul, îl face mai ușor, îi dă aripi, îl face să stea la înălțime, să se gândească la cele de sus și să se ridice mai presus de plăcerile și dulcețile acestei vieți. Și după cum corăbiile ușoare străbat mai iute mările, iar dacă sunt încărcate peste măsură se scufundă, tot așa și postul face mai ușoară mintea și o pregătește să străbată cu ușurință oceanul acestei vieți; o face să se îndrăgostească de cer și de cele din cer, să socotească o nimica toată pe cele din lumea aceasta

[133] O trecere succintă în revistă a rădăcinilor biblice ale postului și a înțelegerii acestuia în spiritualitatea Părinților Bisericii găsim la Constantin Cavarnos, *Căile sfințeniei*, traducere din engleză de Gabriel Ciupală, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 18-19.

[134] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte pentru nevoință*, 37, traducere de Maxim Făgețeanu, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2010, pp. 290-293.

[135] Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilii la Facere", Omilia I, 4, p. 35.

[136] Jean-Claude Larchet, *Viața liturgică*, p. 193.

și să treacă pe lângă ele mai cu multă depăsare decât pe lângă umbre și vis[137].

Sfântul Vasile cel Mare indică și el foloasele spirituale ale postului: „postul întărește pe cel ce practică credința. Cu cât vei împuțina mai mult greutatea trupului, cu atât vei face ca sufletul să strălucească de bunăstare duhovnicească"[138]. Mai mult decât atât, prin practicarea postului nevoitorul sau ascetul se apropie de condiția angelică a existenței, postul îl face părtaș categoriei drepților lui Dumnezeu, îl determină să ducă o viață înțeleaptă[139].

Pe lângă post și înfrânare, dar unită adesea cu acestea, priveghерea cu măsură este la rândul ei un mijloc de creștere spirituală. Reprezentând o reducere a orelor dedicate odihnei și somnului și o folosire a timpului astfel câștigat pentru intensificarea rugăciunii către Dumnezeu, priveghеrea este o rânduială ce își are originea în cuvintele lui Hristos care ne îndeamnă: „privegheați și vă rugați ca să nu cădeți în ispită" (Mt 26, 41)[140]. După Sfântul Petru Damaschin efectul priveghеrii constă în restabilirea puterii conducătoare a sufletului asuprea trupului: „prin postul și priveghеrea cu măsură trupul să se facă supus sufletului, sănătos și gata spre tot lucrul bun, iar sufletul să capete bărbăție și luminare, ca să vadă și să facă cele cuvenite"[141].

Osteneala trupească este implicată și în experiența rugăciunii. Dat fiind faptul că omul este o ființă dihotomică unitară, având o constituție psiho-somatică, punerea în practică a rugăciunii îl angajează pe acesta în întregime. Rugăciunea este în principal o activitate a minții, dar ea își are – potrivit majorității Părinților Bisericii – sediul în trup, mai exact în inima omului[142], iar în baza acestei strânse și intime legături trupul are disponibilitatea de a participa la viața spiritului, a minții. Astfel, îngenuncherile,

[137] Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilii la Facere", Omilia I, 4, pp. 35-36.
[138] Sfântul Vasile cel Mare, „Despre post (II)", 1, p. 61.
[139] Sfântul Vasile cel Mare, „Despre post (II)", 6, p. 66.
[140] Constantin Cavarnos, *Căile sfințeniei*, pp. 19-21.
[141] Sfântul Petru Damaschin, „Învățături duhovnicești", I, p. 47.
[142] Vezi de pildă Sfântul Grigorie Palama, *Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești. Scrieri II*, traducere de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 251.

mâinile împreunate în formă de rugăciune, însemnarea cu semnul sfintei cruci, înclinarea capului etc. – sunt gesturi și atitudini ce exprimă rolul trupului omenesc în manifestarea rugăciunii, acestea dau o formă sensibilă, materială, întrupată, gândurilor omului ce urcă la Dumnezeu. Un mod însă mult mai angajat ce solicită nevoința expresă a trupului este rugăciunea lui Iisus sau rugăciunea inimii, practică ce își are originile în epoca apostolică, dar care a cunoscut o definitivare și o precizie a formei sale în perioada isihastă[143]. Descrieri ale modului în care trebuie practicată această rugăciune a inimii găsim la Sfinții Grigorie Sinaitul și Grigorie Palama, inițiatorii mișcării de reînnoire spirituală sau a isihasmului. În practicarea acestui tip de rugăciune trupul este implicat prin poziția specială pe care ascetul sau nevoitorul trebuie să o adopte șezând pe un scaun și aplecându-și bărbia spre locul inimii, timp în care, prin controlarea respirației, acesta rostește cuvintele „Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă pe mine păcătosul"[144]. Este o metodă de rugăciune ce presupune o încordare a trupului, a inimii ca centru spiritual al omului, însă în acest fel ea permite o concentrare mult mai puternică a minții la Dumnezeu. În acest sens, rugăciunea inimii arată cel mai bine, după părinții isihaști, conlucrarea eficientă, unirea dintre suflet și trup în experiența rugăciunii. În rugăciunea lui Iisus, mintea și inima se adună sau, după expresia părinților, mintea coboară în inimă, iar acest act permite omului să experieze harul dumnezeisc în deplinătatea ființei sale. Când omul ajunge la rugăciunea curată, harul dumnezeiesc care inundă sufletul se revarsă și asupra trupului strâns unit cu sufletul în rugăciune, spiritualizând trupul și înduhovnicindu-l.

O altă formă de nevoință trupească ce contribuie la progresul duhovnicesc este plecarea genunchilor sau îngenuncherea[145]. Este o practică cu o puternică încărcătură simbolică și are rolul de a trezi în cel ce se îndeletnicește cu asceza trupească sentimen-

---

[143] Jean-Claude LARCHET, *Semnificația trupului*..., p. 96.

[144] O detaliere a modului în care trebuie pusă în practică rugăciunea inimii găsim la SFÂNTUL GRIGORIE SINAITUL, „Cum trebuie făcută rugăciunea?", în: *Filocalia*, Vol. 7, pp. 172-173.

[145] Constantin CAVARNOS, *Căile sfințeniei*, pp. 22-23.

tul de adâncă căință pentru păcatele săvârșite. Cu alte cuvinte, îngenuncherea predispune sufletul omului spre umilință în fața lui Dumnezeu. Ea favorizează smerenia. De cele mai multe ori, îngenuncherea este însoțită de rugăciunea inimii, în acest fel nevoitorul slăvindu-l pe Dumnezeu cu întreaga sa ființă.

> Nu ocoli plecările genunchilor. Căci plecarea genunchilor închipuie căderea păcatului de la noi și prilejuiește mărturisirea lui; iar ridicarea înseamnă pocăința, închipuind făgăduința unei vieți în virtute. Dar fiecare îngenunchere să se săvârșească cu chemarea înțelegătoare a lui Hristos, ca prinzându-ne cu sufletul și cu trupul de Domnul, să ni-l facem milostiv pe Dumnezeul sufletelor și al trupurilor[146].

Între nevoințele trupești părinții filocalici includ și tăcerea (σιωπή)[147]. În accepțiunea unanimă a acestora, ea este antidotul flecărelii sau a multei vorbiri (vorbăria) ce caracterizează și izvorește din slava deșartă. Potrivit Sfântului Ioan Scărarul flecăreala este „catedra slavei deșarte"[148]. Pe lângă faptul că este semnul neștiinței, flecăreala stă la baza multor păcate precum minciuna, clevetirea, judecarea semenilor, trândăvia, diminuarea părerii de rău pentru păcate, glumele proaste etc[149]. Însă flecăreala se alungă prin tăcere care este înfrânare a limbii sau post al vorbirii. Din punct de vedere duhovnicesc, tăcerea este foarte prețuită de părinții filocalici. Același Sfânt Ioan Scărarul subliniază importanța tăcerii și efectele ei în plan duhovnicesc numind-o „maica rugăciunii, izbăvirea din robie, păzirea focului, supraveghetoarea gândului, straja în fața vrăjmașilor, închisoarea plânsului, prietena lacrimilor, lucrătoarea pomenirii morții, zugravul chinurilor, iscoditoarea judecății, slujitoarea îngrijorării, dușmana îndrăznelii, soața li-

---

[146] Teolict al Filadelfiei, „Cuvânt despre ostenelile vieții", p. 63.

[147] Vezi Constantin Cavarnos, *Căile sfințeniei*, pp. 24-25.

[148] Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, XI, 2, p. 204.

[149] Vezi Sfântul Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, I, 24, p. 113: „Vorbăria (*poliloghia*) se datorează de cele mai multe ori mândriei. (...) Vorbăria este mama lenevirii, temelia neștiinței și nebuniei, ușa vorbirii de rău și slujitor al minciunilor și răcire a căldurii evlaviei. Cuvintele multe întăresc patimile, și acestea, la rândul lor, fac limba să pornească cu mai multă ușurință la discuții nechibzuite".

niștei, potrivnica iubirii de a fi învățătoare, adaos de cunoștință, pricinuitoarea vederilor, înaintare nevăzută, urcuș neobservat". Cel mai mare câștig pentru cel care iubește tăcerea este apropierea de Dumnezeu[150]. Efectele duhovnicești ale tăcerii sunt surprinse și de Sfântul Nicodim Aghioritul care afirmă că tăcerea dă multă putere nevoitorului în războiul duhovnicesc și reprezintă „o nădejde de biruință neclintită. Tăcerea este foarte iubită de cel ce nu se încrede în sine, ci nădăjduiește în Dumnezeu. Este păzitoarea sfintei rugăciuni și un ajutor minunat în lucrarea virtuților și pe lângă acestea este și semn de înțelepciune"[151].

4.3. Concluzii

Prin întruparea, activitatea Sa mântuitoare în lume, prin patimile, moartea, dar mai ales prin învierea și înălțarea Sa cu trupul la cer, Iisus Hristos, Logosul divin înomenit a restaurat firea umană căzută și fragmentată de păcat și ne-a revelat destinul cel veșnic al omului, adică îndumnezeirea omului în integralitatea ființei sale, suflet și trup. În harul Sfintelor Taine și în viața sacramentală ne este oferită posibilitatea împărtășirii de și a câștigării noii condiții umane restaurate și îndumnezeite în Hristos. În acest sens în lucrarea Sfintelor Taine trupul omenesc are un rol important întrucât harul lui Dumnezeu se transmite credincioșilor prin mijlocirea materialității trupului, a gesturilor preotului slujitor, dar și a materiei folosite în Taina oficiată. Acest rol se explică prin faptul că, potrivit viziunii antropologiei teologice, fundamentată biblic și patristic, trupul exprimă întreaga persoană. În aceea că harul divin necreat, invizibil se transmite prin mijlocirea materialității trupului și a materiei tainei trebuie să vedem capacitatea specială pe care o are trupul în a fi mediul transparent al spiritului sau al sufletului omului. În baza caracterului holistic al antropologiei creștine și a legăturii intime dintre suflet și trup în persoană,

---

[150] Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, XI, 3, pp. 204-205.

[151] Sfântul Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, I, 24, p. 116.

orice acțiune sfințitoare exercitată asupra trupului se răsfrânge și asupra sufletului. Așa se face că în Sfintele Taine se sfințesc părțile sau simțurile importante ale trupului omenesc – fruntea, pieptul, urechile, spatele, mâinile, picioarele, – sfințindu-se trupul întreg, de aceeași acțiune sfințitoare având parte însă și sufletul. Trupul omenesc are un rol important și în Taina Euharistiei când noi primim în trupul nostru Trupul lui Hristos care ia viață în noi. La fel, la Taina Maslului se împărtășește credincioșilor harul vindecării și al izbăvirii de patimi și păcate ale sufletului și ale trupului. După pr. Stăniloae, Taina Maslului evidențiază importanța și valoarea pozitivă pe care trupul o primește în Ortodoxie. În orice caz, Sfintele Taine ca acțiuni sfințitoare ale omului subliniază importanța trupului de a se împărtăși de harul divin și de a se îndumnezei.

Pe lângă importanța pe care trupul o are în primirea harului Sfintelor Taine, dimensiunea trupească a omului este activ implicată și în viața cultică a Bisericii. Ființa umană participă la trăirea și celebrarea credinței publice atât prin sufletul său cât și prin trupul ei. Din acest motiv cultul are un evident caracter material. Cultul subliniază importanța și valoarea trupului omenesc pentru viața spirituală sau duhovnicească a omului. Pentru a aduce laude lui Dumnezeu omul se folosește de graiul său și de cântare, iar pentru a exprima pioșenia sau starea de umilință acesta se prosternează în fața Creatorului și Mântuitorului Său sau rămâne în picioare pentru a arăta disponibilitatea ascultării cuvintelor vieții veșnice. Astfel, în slujbele Bisericii, dar mai ales în Sfânta Liturghie, trupul devine, după spusele teologului O. Clément, limbaj al credinței. Prin gesturile sale, prin simbolismul său, trupul omenesc constituie o expresie vie a intensității credinței.

Pe de altă parte, în cultul Bisericii cele cinci simțuri ale omului sunt înduhovnicite. Prin cele cinci simțuri ale sale omul experiează în cultul liturgic tainele credinței și prezența lui Dumnezeu. Frumusețea icoanelor și a cântărilor liturgice, lumina mistică a lumânărilor și a candelelor, mireasma plăcută a tămâiei, atingerea icoanelor, a cărților sfinte și a veșmintelor preotești, dar mai cu seamă faptul de a mânca Trupul și Sângele Domnului mijlocesc

trăirea credinței cu întreaga noastră ființă. Văzul, auzul, mirosul, simțul tactil, și mai ales cel gustativ – materialitatea trupului în ansamblul ei este pregătită pentru pregustarea vieții veșnice și ne arată că omul are capacitatea de a simți puterea harului lui Dumnezeu și prin intermediul organelor de simț. Toate acestea evidențiază faptul că în cultul liturgic materialitatea trupului omenesc este ridicată la rangul de organ de manifestare a spiritului în lume. Cultul liturgic revelează sensul doxologic al trupului. Este un sens al trupului pe care cultura contemporană a corpului fie l-a pierdut, fie nu este capabilă să îl concepează ca fiind cu putință să existe.

Înafară de harul pe care îl primește în Sfintele Taine, și într-un fel complementar acestuia, Biserica a subliniat necesitatea unei vieți ascetice pentru împărtășirea și dobândirea de către credincios a vieții noi și a condiției umane făcută accesibilă tuturor oamenilor prin iconomia mântuitoare a lui Iisus Hristos. De aici reiese importanța ascezei trupești pentru viața duhovnicească și adevărul că modelul unei vieți ascetice este Domnul Hristos. Cu toate că a fost fără păcat, Hristos a postit și s-a rugat mult, a căutat isihia favorabilă rugăciunii și contactului cu Dumnezeu. Din exemplul lui Hristos reiese rolul trupului de a fi părtaș vieții sufletului și legăturii cu Dumnezeu. În această perspectivă, lucrarea ascezei trupești nu înseamnă aneantizarea sau disprețuirea trupului, ci afirmarea lui ca loc al vieții duhovnicești. Așa cum subliniază tradiția patristică, prin asceză cel care se nevoiește luptă împotriva patimilor care au acoperit caracterul străveziu al trupului și l-au făcut să devină opac. Asceza presupune astfel un control sau o stăpânire a energiilor trupului și a pornirilor iraționale ale acestuia. Mijloacele ascetice trupești sunt căi de creștere spirituală pentru că ajută sufletului în curățirea de patimi și în urcusul său spre comuniunea cu Dumnezeu. Asceza trupească este un mijloc de tămăduire a trupului de patimile sale, un mijloc de restituire prin nevoințe a caracterului său epifanic, de organ de manifestare al sufletului.

5. „TRUPUL SLAVEI” ÎN ÎMPĂRĂȚIA CERURILOR

5.1. Trupul pnevmatizat și deificat al zilei învierii

PREȚUIREA DEOSEBITĂ PE CARE CREȘTINISMUL o atribuie trupului omenesc culminează cu destinul ultim al acestuia: învierea și îndumnezeirea lui definitivă (*theosis*) începând cu clipa în care în istorie se va petrece a doua venire în slavă a Domnului Hristos cu trupul înviat (*cf*. FAp 1, 11; 1 Tes 4, 16). În fond, noutatea pe care revelația creștină o introduce și o transmite lumii, indiferent de epocă sau de context istoric, este mesajul că Fiul lui Dumnezeu a luat un trup omenesc (In 1, 14a) și că, prin patimile, moartea, învierea și înălțarea Sa la cer cu trupul înviat, cu care a șezut „de-a dreapta lui Dumnezeu” (Mc 16, 19), a oferit tuturor oamenilor îndumnezeirea și posibilitatea învierii cu trupul la sfârșitul veacurilor. Pe de altă parte, această nădejde în învierea trupului în Viața de Apoi este exprimată de Biserică în cultul ei atunci când în cadrul slujbelor se citește Crezul sau Simbolul de credință. Este vorba aici de o nădejde mereu reînnoită și, prin aceasta, constant permanentizată în conștiințele credincioșilor din toate timpurile și locurile. Acest mesaj legat de învierea trupurilor la Parusie trebuie transmis societății de astăzi care promovează un reducționism al destinului trupului limitat la această viață de pe pământ. Este necesar a fi subliniată valoarea veșnică pe care trupul omenesc o are în planul lui Dumnezeu și pe această cale evidențiată responsabilitatea omului pentru starea în care trupul său va fi găsit la Judecata finală. De aceea rândurile care urmează își propun să prezinte într-o manieră succintă învățătura Biseri-

cii cu privire la starea sau condiția trupurilor din Împărăția lui Dumnezeu.

Sfintele Evanghelii nu abundă în informații precise, detaliate[1] venite de la Mântuitorul Hristos însuși cu privire la noua condiție a trupurilor în Împărăția lui Dumnezeu și nici legate de modul în care se va petrece învierea acestora. Din dialogul pe care Iisus Hristos Domnul l-a avut, de pildă, cu saducheii privind soarta pe care o femeie, căsătorită cu șapte frați, o va avea la înviere (Mt 22, 23-30) reiese faptul că învierea pune capăt nevoilor sau trebuințelor pe care trupul sau omul le are în această viață. Răspunsul lui Hristos conform căruia „la înviere nici nu se însoară nici nu se mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu din ceruri" (v. 30) nu înseamnă că trupurile își vor pierde identitatea (substanța) lor sau a genurilor, ci, dimpotrivă, sugerează că ele vor rămâne ceea ce au fost și în această viață, trupuri de bărbați sau de femei. Ceea ce însă se va schimba este faptul că vor căpăta alte funcții înduhovnicite[2].

Evangheliile conțin, în schimb, suficiente amănunte sau decriu evenimente care au loc după învierea lui Iisus din morți și care exprimă sau trimit spre ceea ce putem să intuim a fi destinul și

[1] În privința învățăturii eshatologice nu există în Biserica Ortodoxă o sinteză dogmatică eshaustivă. Este motivul pentru care, cu excepția articolelor din Crez legate de a doua venire a lui Hristos, judecata finală și învierea morților, Ortodoxia nu a emis formulări dogmatice cu privire la eshatologie. Vezi Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 351. O observație similară face și Andrew Louth, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, coll. *Patristica 11*, traducere din engleză de Dragoș Mârșanu, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 219: „în pofida faptului că, în doctrina «lucrurilor de pe urmă», *ta eschata*, întreaga învățătură creștină – creația, Întruparea, învierea și îndumnezeirea – își află împlinirea, numai puține aspecte ale eshatologiei sunt clar definiteîn formulările Bisericii Ortodoxe, aproape toate rezumându-se practic la conținutul celor două sentințe ale Crezului Niceean".

[2] Prin glasul unuia dintre personajele dialogului său *Aglaofon sau despre înviere*, scriitorul bisericesc Metodiu de Olimp spune: „Nu înseamnă că nu se vor însura și nu se vor mărita fiindcă nu vor avea trup, ci pentru că vor trăi în lumină și nestricăciune. Mântuitorul ne aseamănă cu îngerii, pentru că întocmai ca aceia în cer, oamenii nu s-au preocupat de căsătorii și ospețe în paradis, ci de faptul de a vedea pe Dumnezeu și de a cultiva virtutea, având ca exemplu pe Hristos" – Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, LI p. 158.

caracterul trupului înviat în veșnicie. Întrucât la unele dintre acestea am făcut referire atunci când am prezentat rolului trupului Mântuitorului Hristos în evenimentul Învierii (*infra 2.2.5)*, notăm doar faptul că trupul înviat și spiritualizat va fi incoruptibil, plin de prezența harică a Duhului Sfânt, și, cu toate că trebuințele sale biologice vor dispărea, aceasta nu presupune că va fi un trup dematerializat[3], ci atestă realitatea că materia trupului va fi penetrată de energiile harului divin, va deveni translucidă, diafană.

Gesturile pe care le face Iisus Hristos după învierea Sa (trecerea prin ușile încuiate, apariția și dispariția Lui din fața ochilor ucenicilor Săi etc.), îl determină pe teologul Paul Evdokimov să vorbească despre „însușirile arhetipale" ale trupului înviat al Mântuitorului. Teologul ortodox arată că aceste însușiri sunt o cheie de înțelegere a condiției trupului în viața de veci. Proprietățile trupului înviat al Domnului sugerează ideea că trupul înviat „pierde forța negativă de respingere (ostilitate și solipsism) pe care o constituie materialitatea opacă, volumul închis al obiectelor în spațiu, și nu păstrează decât forța pozitivă de atracție (caritate) ceea ce înlătură rezistența, impenetrabilitatea și permite trecerea «prin» existența transparentă, deschisă tuturor și pe de-a-ntregul comunicantă"[4].

Condiția viitoare a trupurilor în eonul veșniciei este aceea de a fi pline de slavă (*doxa*), de a fi inundate și de a iradia lumina divină, deoarece „atunci cei drepți vor străluci ca soarele în Împărăția lui Dumnezeu" (Mt 13, 43). Iisus Hristos a prefigurat această nouă stare sau etapă a omenirii în momentul Transfigurării (*metamorfosis*) Sale la Față pe muntele Taborului, căci așa cum subliniază mitropolitul Ilarion Alfeyev, evenimentul Transfigurării

[3] „(C)ondiția noii materii a trupului nostru înviat va fi una spirituală, asemănătoare materiei trupului înviat a lui Iisus a cărei proprietăți, după înviere, a oferit acestuia puterea și calitatea de a pătrunde prin ușile încuiate (cf. In. 20, 19). Trupul lui Hristos post pascal avea aceiași înfățișare, fiind același cu cel dinainte de înviere, adică cu cel răstignit și mort pe cruce, numai că deținea alte proprietăți, în virtutea cărora transcende timpul și spațiul" – Stelian Tofană, „Sensul morții în raport cu viața din perspectiva Ap. Pavel. O diagnoză spirituală a *marii treceri*", în: *Tabor*, I (2007), nr. 5, p. 6.

[4] Paul Evdokimov, *Arta icoanei...*, p. 267.

de pe Tabor are o semnificație eshatologică importantă[5]. Chipul Domnului strălucind ca soarele în timpul rugăciunii (Mt 17, 1) și îmbrăcămintea Lui care a devenit luminoasă, „albă strălucind" (Lc 9, 29), anticipează sau anunță, astfel, chipul făpturii umane pnevmatizate și complet deificate prin acțiunea harului curățitor și sfințitor al Duhului Sfânt. Așadar, lumina care va îmbrăca trupurile drepților la Parusie este un semn al restaurării frumuseții originare a omului, frumusețe pe care acesta a pierdut-o din cauza păcatului protopărinților. La Învierea cea de obște omul își recapătă acel veșmânt de lumină cu care, zic Părinții Bisericii, strămoșii neamului omenesc au fost îmbrăcați în Rai. În plus însă față de condiția omului din Rai, la Parusie trupul omenesc este nu doar restaurat în frumusețea sa genuină, ci și îndumnezeit în întregime. În această perspectivă, transfigurarea lui Hristos pe Tabor ne pune în față o „viziune a firii omenești răscumpărate"[6]. Cu toate acestea, lumina și slava în care vor fi îmbrăcate trupurile înviate nu vor fi egale pentru toate trupurile, ci aceasta va diferi în funcție de gradul de sfințenie atins de fiecare în această viață (*cf.* 1 Co 15, 41-42)[7].

Sfântul Apostol Pavel, răspunzând unor contemporani ai săi care negau învierea lui Hristos sau care erau nelămuriți în privința formei pe care o vor avea trupurile celor care vor învia la Parusie (1 Co 15, 35), prezintă însușirile specifice trupului după învierea de obște prin contrast cu cele ale trupurilor din starea căzută, din această viață[8]. Apostolul Pavel caracterizează condiția actuală a

---

[5] Ilarion ALFEYEV, „Eschatology", în: Marry B. CUNNINGHAM, Elizabeth THEOKRITOFF (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Theology*, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 108.

[6] Michel QUENOT, *Icoana și Învierea*, traducere din franceză și prefață de Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1999, p. 175.

[7] SAINT JUSTIN POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité: dogmatique de l'Église orthodoxe*, Vol. 5, coll. *La lumière du* Thabor, traduit du serbe par Jean-Louis Palierne, L'AGE D'HOMME, Lausanne, 1997, pp. 418-419.

[8] Vezi pe acest subiect Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, Vol. II*, p. 168-169; de asemenea, Ilarion ALFEYEV, „Eschatology", p. 111. Teologul rus afirmă că Apostolul Pavel examinează în amănunțime forma pe care trupurile o vor avea la învierea de obște și conclude că pentru Apostolul Pavel „trupurile celor care vor învia vor fi asemănătoare cu trupul

trupului uman descriindu-l ca fiind în stricăciune („*en fthorâ*"), aflat în necinste („*en astheneia*"), trup firesc/psihic [senzitiv] („*sôma psihikón*)", pământesc, [teluric/grosier], („trupuri pământești", *somata epigheia*), muritor („*to thniton*"). Iar cât privește condiția viitoare a trupurilor, Apostolul Neamurilor precizează că acestea vor ființa întru nestricăciune („*en aftharsía*"), vor fi pline de slavă („*en dynámei*"), duhovnicești („*pnevmatikon*"), cerești și nemuritoare („*athanasian*", *cf*. 1 Co 15, 40-53). În tâlcuirile sale morale, Sfântul Simeon Noul Teolog reflectează asupra afirmațiilor Apostolului Pavel legate de starea trupurilor în veșnicie și le definește pe acestea ca fiind „trupuri netrupești"[9], o formulare paradoxală, dar care, în opinia părintelui Dumitru Stăniloae, vrea să sugereze că aceste trupuri vor rămâne tot trupuri, însă vor fi „copleșite de spiritul întărit de Duhul dumnezeiesc. Ele își vor menține lucrarea simțurilor, dar înduhovnicită"[10].

Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că la înviere „trupul se va înghiți de suflet în Duh"[11], înțelegând prin aceasta că starea de îndumnezeire și de înaltă spiritualizare la care va ajunge sufletul se va impregna și în trupul uman cu care formează o singură unitate a persoanei. Împărtășindu-se de puterea harică a Duhului Sfânt, sufletul din om transmite această putere și trupului uman înviat, îndumnezeindu-se și acesta.

Părintele Dumitru Stăniloae, pe urmele Părinților Bisericii, vorbește de transparența pe care o vor avea trupurile înduhovnicite și pnevmatizate în Împărăția luminii neînserate[12]. Trupurile drepților vor fi transparente atât înaintea lui Dumnezeu, așa încât prezența lui Dumnezeu se va vedea prin ele, cât și întreolaltă fără ca prin această comunicare, pe care o presupune transparența lor reciprocă, să fie anulate caracterele lor individuale de trupuri. Ele își vor

---

plin de slavă al lui Hristos, adică trupul său de după înviere". Vezi și Stelian Pașca-Tușa, „Trupul morții și al slavei – perspectivă biblică și bioetică", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Bioethica*, LVIII (2013), nr. 2, p. 76.

[9] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Întâia cuvântare morală*, 5, p. 139.

[10] Dumitru Stăniloae, „Nota 273", la Sfântul Simeon Noul Teolog, *Întâia cuvântare morală*, 5, pp. 139-140.

[11] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 83 b, p. 221.

[12] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. 3, pp. 260-268.

comunica reciproc lumina împărtășită de la Hristos, și astfel din toate trupurile va iradia Domnul[13]. Această transparență pe care o va primi trupul după înviere revelează deplina manifestare a sufletului prin trup, ca urmare a împărtășirii tot mai depline a omului de energiile harului Duhului Sfânt, și înduhovnicirea trupului.

Legat de felul de a fi al trupului în veșnicie se mai poate adăuga ideea că în timp ce în cadrul istoriei căzute trupul omului are de suferit procesul ireversibil al îmbătrânirii ca marcă a procesului morții și a dispariției, în Împărăția lui Dumnezeu trupurile drepților vor beneficia de o frumusețe și de o tinerețe veșnică[14], de o strălucire minunată ca urmare a înduhovicirii materiei trupului prin penetrarea acesteia de energiile sfințitoare ale Duhului Sfânt.

5.2. Sfintele moaște – prefigurări ale incoruptibilității trupului la înviere

În realitatea neputrezirii trupului unor sfinți după trecerea lor la cele veșnice sau în sfintele moaște ori relicve, Biserica a văzut dintotdeauna o confirmare, o dovadă și o anticipare a incoruptibilității trupului de care se vor bucura în Împărăția Tatălui ceresc toți cei care l-au urmat în acest stadiu al vieții pământești pe Hristos și s-au străduit să atingă – luând calea cea strâmtă sau îngustă (cf. Mt 7, 14) a ascezei – sfințenia sau desăvârșirea. Faptul că trupurile unor sfinți „s-au sustras”, prin puterea și lucrarea lui Dumnezeu, legilor generale ale descompunerii integrale a materiei după încetarea vieții lor biologice[15], și, mai mult, faptul că rămășițele lor pământești, unele păstrându-se chiar intacte, au devenit prilejul unor fenomene supranaturale, a unor minuni ce depășesc puterea de pătrundere a logicii umane obișnuite, precum

[13] „Ele își vor comunica astfel lumina unele altora și din toate va iradia Hristos, Care va fi izvorul iubirii unora față de altele. Dar lumina fiecărui trup va fi deosebită de a celorlalte, reflectând specificul iubitor al fiecărei persoane, iubire care s-a imprimar în ea prin alte fapte în cursul vieții pământești”, afirmă Părintele Stăniloae – *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Vol. 2, p. 171.

[14] *Cf.* Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 422.

[15] Dumitru Radu (coord.), *Îndrumări misionare*, p. 848.

izvorârea de mir cu bună mireasmă sau săvârșirea de vindecari ca urmare a atingerii oamenilor de acestea, arată că în aceste trupuri ale sfinților starea de îndumnezeire accentuată a sufletelor, încă din această viață, s-a prelungit asupra trupului sau a cuprins și trupul în calitatea lui de colaborator fidel al sufletului[16]. Cu alte cuvinte, harul Duhului Sfânt, care a lucrat în persoana sfântului, în sufletul și trupul acestuia, atâta timp cât acesta din urmă a viețuit pe pământ, continuă să lucreze în persoana sfântului chiar și după trecerea acestuia din lumea pământească[17]. În această perspectivă, părintele Sergiu Bulgakov, scriind despre legătura strânsă dintre sufletul sfântului și moaștele acestuia, spune că această legătură nu este distrusă prin moarte, puterea morții cunoscând o limitare în cazul sfinților. Teologul rus susține astfel că „sufletele lor nu părăsesc în întregime trupurile, ei rămânând prezenți în duh și în har, în moaștele lor, chiar și în cea mai mică parte a acestora"[18].

[16] Părintele Stăniloae zice că trupurile sfinților „se mențin incoruptibile, pentru că în ele sălășluiește o putere dumnezeiască din vremea când trupurile erau unite cu sufletele. Mai mult, asupra lor se prelungește starea de îndumnezeire accentuată a sufletelor în starea actuală. Aceasta se datorează faptului că puterile sufletului și harul divin din el își prelungesc lucrarea și în trup, înfăptuind în acesta starea de sfințenie, iar cât timp sfântul trăiește pe pământ, se realizează starea de înduhovnicire, anticipând trecerea sufletului sfântului, prin moarte, la starea accentuată de îndumnezeire. Moaștele sunt, astfel, o anticipare a trupului pnevmatizat de după înviere" – *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 234.

[17] „Căci precum e comună trupului și sufletului dumnezeirea Cuvântului Întrupat al lui Dumnezeu, îndumnezeind trupul prin mijlocirea sufletului, încât se săvârșesc prin trup fapte ale lui Dumnezeu, așa, la bărbații duhovnicești, harul Duhului trecând prin mijlocirea sufletului la trup, îi dă și acestuia să pătimească în chip fericit cu sufletul, care pătimește cele dumnezeiești și care, odată ce pătimește cele dumnezeiești, are și ceva pătimitor, lăudabil și dumnezeiesc. Mai bine zis, latura pătimitoare din noi fiind una, se face tot ea și lăudabilă, și dumnezeiască. Fiindcă, înaintând la împlinirea acestui rost fericit și el, latura pătimitoare îndumnezeiește și trupul, nefiind mișcată de patimile trupești și materiale, chiar dacă așa și se pare celor lipsiți de experiență, ci mai degrabă ea însăși întoarce spre sine trupul și îi atrage de la plăcerea spre cele rele, insuflându-le prin sfințenie și o îndumnezeire de care nu mai poate fi jefuit. Dovada limpede a acestui fapt sunt moaștele făcătoare de minuni ale sfinților" – Sfântul Grigorie Palama, „Despre rugăciune", pp. 238-239.

[18] Serge Boulgakov, *L'Orthodoxie*, Éditions Enotikon-Balzon d'Allonnes et C^{o}, 1958, p. 172.

5.3. Chipul iconic – frumusețea trupului transfigurat

Alături de sfințele moaște, dar într-un alt mod, icoana ne oglindește chipul omului așa cum acesta trebuie să devină. „Icoana – spune Olivier Clément – înfățișează o prezență personală, ea sugerează adevăratul chip al omului, chipul său veșnic, această a treia frumusețe la care suntem chemați”[19]. În icoană găsim exprimată frumusețea trupului incoruptibil, a trupului transfigurat și îndumnezeit prin energiile vivificatoare și sfințitoare ale Duhului Sfânt. Astfel, în icoană, prin mijlocirea simțurilor trupești, a ochilor trupești, realitatea spirituală pe care o anticipăm și, în egală măsură, la care suntem chemați să fim părtași este, conform lui Leonid Uspensky, aceea a „cărnii transfigurate, iluminate de har, a cărnii veacului ce va să fie”[20]. Acesta este motivul pentru care trupurile sfinților și în special chipurile luminoase ale acestora – chipul văzut aici ca fiind partea cea mai reprezentativă, mai sugestivă a trupului uman – nu sunt înfățișate în icoane prin surprinderea trăsăturilor fizice ale acestora, ci prin reliefarea subzistenței îndumnezeite a acestei înfățișări fizice[21]. Fizionomia iconografică a sfinților este întotdeauna una hieratică[22], una ascetică, una spiritualizată[23], una luminoasă, o lumină ce provine de la Hristos. „Icoana – menționează Michel Quenot – nu face altceva decât să reveleze omul în firea sa omenească restaurată, chipul

[19] Olivier Clément, *Întrebări asupra omului*, p. 176.

[20] Leonid Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, studiu introductiv și traducere Teodor Baconsky, coll. *Eikona*, Editura Anastasia, București, 1994, p. 112.

[21] Georgios Mantzaridis, *Morala creștină...*, p. 234.

[22] Vasilios Gondikakis, *Intrarea în împărăție sau modul liturgic*, ediția a II-a adăugită, traducere de Ioan Ică sn și protos Paisie, Editura Deisis, Sibiu, 2007, p. 93.

[23] Olivier Clément caracterizează chipul spiritualizat al sfinților în următoarele cuvinte: „Chipul este reprezentat după cea mai mare asemănare personală, dar împăcat, întregit, iluminat de Duhul. Buze fine și curate, urechi reduse, interiorizate, totul urcă spre ochii imenși, plini de gravitate și blândețe – omul sfințit devine «în întregime privire», spune Sfântul Macarie –, și spre înțelepciunea frunții dilatate” – *cf. Întrebări asupra omului*, p. 178.

curățit al celei de-a 8-a zi, ajuns la asemănarea cu Dumnezeu"[24]. Chipul sfinților în icoană, atitudinile sau gesturile lor trimit către o gingășie și o noblețe sufletească care poate fi regăsită și astăzi la unii părinți și duhovnici îmbunătățiți[25]. Este un chip pe care radiază sfințenia vieții acestor oameni ai lui Dumnezeu.

5.4. Concluzii

Creștinismul proclamă credința în învierea trupului la Parusia Domnului, iar paginile Scripturii noutestamentare conțin informații prețioase legate de starea trupurilor înviate ale drepților în Împărăția Cerurilor. Mântuitorul Iisus Hristos nu a oferit foarte multe amănunte cu privire la noua condiție a trupului în veșnicie, dar a arătat faptul că existența trupului va fi una caracterizată de slavă, de lumină.

Tradiția creștină a interpretat evenimentul de pe Tabor în cheie eshatologică văzând în chipul/trupul transfigurat al Domnului o prefigurare a noii stări a trupului îndumnezeit și penetrat de energiile Duhului Sfânt. Pe de altă parte, în aparițiile și manifestările Domnului cu trupul înviat în prezența apostolilor putem să identificăm anumite însușiri arhetipale ale condiției trupului în viața de veci.

Noua condiție pe care o vor avea trupurile după înviere este prezentată puțin mai pe larg de Apostolul Pavel printr-o comparație a trupurilor înviate cu trupurile din această viață. El descrie starea acestor trupuri ca fiind una duhovnicească, plină de slavă, una incoruptibilă, nemuritoare. Printr-o formulă paradoxală, Sfântul Simeon Noul Teolog va spune, referindu-se la noua formă a trupurilor înviate descrisă de Pavel, că acestea sunt „trupuri ne-

---

[24] Michel QUENOT, *Învierea și icoana*, p. 257.

[25] Un portret profund al sfinților ne este oferit de către părintele Dumitru Stăniloae. Considerăm că trăsăturile acestui portret pof fi aplicate și atunci când interpretăm reprezententarea sfinților în icoane. Vezi *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, traducere de Maria-Cornelia Ică jr, cuvânt înainte de Gheorghios Grigoriatul, prefață de Olivier Clément, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 53-65.

trupești", adică aceste trupuri vor fi copleșite de prezența Duhului Sfânt, că simțurile trupești vor fi înduhovnicite.

O prefigurare a incoruptibilității de care se va bucura trupul în Împărăția lui Dumnezeu observăm în realitatea sfintelor moaște. Faptul că trupurile unor sfinți nu au putrezit după trecerea lor la cele veșnice este un semn al sfințeniei lor, o dovadă a faptului că Duhul Sfânt care a lucrat în sufletul sfântului în viața sa pământească continuă să lucreze în acesta și după moartea acestuia. În realitatea sfintelor moaște se mai arată că procesul de sfințenie cuprinde deopotrivă și trupul omului, că sfințenia la care ajunge sufletul se răsfrânge și asupra trupului uman.

O ilustrare a noii condiții a trupului înviat, îndumnezeit și pnevmatizat regăsim și în iconografia ortodoxă. Chipul iconic ne oglindește frumusețea chipului/trupului transfigurat. În icoană anticipăm realitatea „cărnii transfigurate, a cărnii veacului viitor", așa cum profund se exprima teologul Leonid Uspensky. În icoană, fizionomia hieratică, ascetică a sfântului sugerează realitatea materiei înduhovnicite, iar gesturile sale de gingășie și expresia luminoasă a feței arată împărtășirea acestora de harului Duhului Sfânt.

CONCLUZII FINALE

I. Rezultate obținute

Paginile lucrării noastre au evidențiat faptul că interesul crescând față de trup a devenit o preocupare constantă a societății contemporane. Atenția acordată astăzi trupului și nevoilor trupești vine pe fondul refuzului unei ordini metafizice, a disoluției marilor transcendențe religioase și politice, a laicizării treptate a societății postmoderne și a unei orientări și centrări exclusiviste pe individ și pe pretențiile sale identitare și egolatre.

Apoi, spre deosebire de concepțiile clasice despre trup, precum platonismul și dualismul cartezian, am subliniat faptul că viziunea societății contemporane instituie o mutație simbolică majoră, radicală: trupul nu mai reprezintă ceva ce trebuie ținut la depărtare sau desconsiderat, nu mai este o închisoare sau un rău moral, ci, dimpotrivă, trupul devine centrul spre care trebuie să curgă toate energiile și preocupările curente ale omului de astăzi. Trupul nu mai trebuie deci negat, ci glorificat. Trupul încetează de a mai fi o țintă a reprimărilor, fiind declarat țintă predilectă a plăcerii și a bunăstării.

În privința societății de consum am accentuat ideea că aceasta pune bazele unui adevărat cult narcisic al trupului. Un nou imaginar al trupului suplu, perfect, *cool*, tânăr, sănătos, seducător etc. își face apariția în retorica consumeristă și este vehiculat fără încetare pe undele mass-media și prin intermediul publicității. Înscris în logica capitalistă, trupul este perceptut ca un patrimoniu în care omul trebuie să investească: timp, bani, efort pentru întreținerea lui. Omul devine tot mai conștient că *are* un trup, nu că *este* un trup. Pe de altă parte, este evidentă tendința de a privi trupul ca un obiect al mântuirii intra-mundane. Luând locul sufletului în

ierarhia priorităților, trupul trebuie ascultat, răsfățat, copleșit de toată atenția omului.

În capitolul despre medicina modernă am subliniat faptul că, din punct de vedere epistemologic, aceasta inventează conceptul de „corp", separând trupul de persoana care îl întrupează. Am remarcat că o ruptură antropologică își face loc odată cu practica disecțiilor: trupul unui om sau părți ale acestuia pot să fie analizate de către medici sau anatomiști fără a se mai ține cont de biografia personală a omului. Trupul devine obiect de studiu, de laborator. Astfel, un hiatus între om și trupul său se instalează de acum înainte: omul va gândi tot mai mult asupra faptului că *are* un corp, și nu că *este* acel corp.

Analiza uzitărilor sociale a trupului în contemporaneitate a scos la iveală faptul că omul postmodern gândește și uzează trupul renunțând la vechile tabúuri sau norme sociale inspirate de morala religioasă a Bisericii. A devenit tot mai evident pe parcursul analizei că unele afișări sociale ale trupului sau unele atitudini față de acesta au intrat în procesul exprimării de către om a individualității sale pe scena socială. Am văzut deci că, mai mult ca niciodată, trupul a ajuns pentru omul postmodern mijlocul expres prin care își declară identitatea.

Am sesizat pe urmă faptul că în biotehnologie și în mediul virtual se pune tot mai des și mai evident problema unei reconceptualizări a trupului ca aspect/parte biologic(ă) a(l) omului. Problematica *cyborg*-ului, filosofia transumanistă și lumea virtuală invită la o dispariție a trupului biologic sau chiar propun scenarii ale sfârșitului fizic al acestuia, fie prin opțiunea pentru trupul hibrid, protezat sau bionic, fie printr-o decorporalizare de tip neognostic posibilă la nivel digital.

Din punctul de vedere teologic am evidențiat faptul că revelația creștină privește trupul omenesc ca o dimensiune fundamentală a constituției omului care nu trebuie nici minimalizată nici maximalizată din punct de vedere moral, caz în care acesta și-ar pierde sensul dat prin creație, anume acela de a fi colaborator fidel al sufletului din om. Am subliniat totodată realitatea faptului că a gândi persoana în mod holistic – ca fiind alcătuită din suflet și

trup sau ca o ființă spirituală în trup – ține de specificul antropologiei creștine. În continuare am reliefat dimensiunea spirituală a trupului omenesc prin descrierea rolului acordat de către autorii biblici, scriitorii patristici și părinții filocalici inimii sau altor organe cu rol decisiv în viața duhovnicească. O astfel de încercare are meritul de a depăși tendința societății contemporane de a vedea trupul strict în dimensiunea lui materială, fără vreo legătură cu lumea spiritului/sufletului. Cât privește teologia „hainelor de piele", apelând la Părinții Bisericii și la unii teologi contemporani, am susținut ideea că aceasta ne oferă, din perspectivă creștină, o posibilă grilă de lectură a originii centralității și grijii excesive acordate în zilele noastre trupului și nevoilor sale.

Într-un capitol important am sesizat că trupul ocupă un loc important în activitatea mântuitoare a lui Iisus Hristos de răscumpărare a omului din universul păcatului și al morții. Faptul că actele prin care Hristos ne mântuiește implică și participarea trupului Său demonstrează valoarea pe care creștinismul o acordă trupului omenesc și revelează totodată destinul veșnic al acestuia din urmă. În trupul Său, Hristos realizează înnoirea întregii făpturi umane, atât a sufletului cât și a trupului, El pune bazele posibilității înduhovnicirii și sfințirii trupului uman prin colaborarea omului cu harul necreat al Duhului Sfânt.

În ceea ce privește responsabilitatea morală a omului față de trup accentul cade pe darul creării, mântuirii și sfințirii trupului oferit omului de către fiecare Persoană Treimică, dar ce devine o responsabilitate expresă a făpturii umane. În același timp, acest dat devine și un deziderat spre care omul tinde și pe trebuie să-l îndeplinească prin diferite responsabilizări față de trup la nivel personal sau social.

Legat de importanța trupului în viața sacramentală am subliniat realitatea că materialitatea trupului omenesc este capabilă să se împărtășească de harul divin necreat care lucrează prin materia Tainelor, și că orice acțiune sfințitoare realizată asupra trupului se răsfrânge și asupra sufletului din om dată fiind legătura intimă dintre cele două componente din care este alcătuită ființă umană. În egală măsură am accentuat posibilitatea de înduhovnicire a

trupului prin viața liturgică și capacitatea acestuia de a deveni limbaj de exprimare și de trăire a credinței. Am afirmat, deci, că există o dimensiune spirituală a trupului, pe care cultul și viața sacramentală o revelează și o fac posibilă.

Am subliniat că asceza trupească creștină, pentru a o deosebi de alte forme contemporane și profane de asceză a trupului, este o cale de creștere spirituală. Ea nu urmărește nimicirea trupului, nici doar potențarea forțelor sale în vederea unei seducții pe care ar primi-o trupul în urma eforturilor, așa cum se întâmplă cu formele de asceză de tip consumerist, ci vizează transfigurarea trupului pentru a deveni loc de manifestare a puterii spirituale, duhovnicești din om.

În final, am insistat asupra faptului că revelația creștină vorbește de realitatea slavei de care trupurile drepților se vor împărtăși în Împărăția lui Dumnezeu. Prezența sfințelor moaște și redarea hieratică a chipului/trupului în iconografia răsăriteană au fost oferite ca două exemple ce anticipează frumusețea slavei trupului în viața veșnică.

II. Contribuții originale

a) Abordarea comparată a două viziuni diferite despre trupul omenesc

Considerăm că una din cele mai importante și mai evidente contribuții ale prezentei lucrări este încercarea inedită de a pune în paralel viziunea societății contemporane despre trup cu cea a antropologiei creștine răsăritene. Cu toate că prezentarea fiecărei viziuni despre trup s-a concretizat în câte o parte distinctă sau de sine stătătoare a lucrării, totuși pe parcursul părții întâi, în care ne-am oprit atenția asupra reprezentărilor trupului în societatea contemporană, am făcut numeroase comentarii sau observații de natură teologică sau din perspectiva teologiei morale. Chiar dacă nu am dat întotdeauna un răspuns teologic imediat la toate problematicile pe care le-am tratat în partea întâi, avem convingerea

că multe din interogațiile etice și morale actuale legate de trup și-au găsit rezolvarea în clipa în care am arătat care sunt principiile teologice și morale care stau la baza învățăturii creștine răsăritene despre trupul omenesc.

b) Identificarea provocărilor etice și morale contemporane cu privire la trup

Un alt merit al lucrării noastre este acela de a semnala care sunt provocările etice și morale care decurg din accentul pe care societatea zilelor noastre îl pune pe glorificarea sau exaltarea hedonistă a trupului sau pe considerarea acestuia ca singurul reper sau unica certitudine a vieții omului contemporan. Chiar și atunci când a fost vorba de provocări precum cyborgizarea omului și dorința de depășire a trupului biologic prin înlocuirea unor părți ale acestuia cu protezări tehnologice sau cele generate de fenomenul decorporalizării trupului în mediul virtual, credem că la mijloc se află tot tendința de glorificare a trupului, fie prin reducerea lui la dimensiunea imanenței, a lumii acesteia, fie prin privilegierea dimensiunii lui ideale, de trup perfect, tânăr, nemuritor etc.

c) Schițarea unei teologii a trupului în perspectiva antropologiei răsăritene

Apelând la referințele biblice și patristice, la literatura filocalică, dar și la tradiția liturgică și mistagogică a Bisericii de Răsărit, precum și la comentariile unor teologi ortodocși contemporani, am încercat în partea a doua a lucrării să reliefăm principiile teologice și morale pe care se clădește învățătura antropologiei răsăritene despre trup. Fără a desconsidera, în niciun fel, rolul sufletului în ceea ce privește unirea omului cu Dumnezeu, Creatorul său, am încercat în lucrarea noastră să punem în lumină importanța trupului pentru viața duhovnicească și ascetică a omului. Să arătăm că omul participă în toată dimensiunea lui la modul de viață divin și că materia și implicit trupul nu sunt, ontologic vorbind, o sursă a răului sau ceva ce trebuie desconsiderat sau negat. Teologia trupului pe care am încercat să o structurăm scoate astfel

în evidență valoarea pozitivă a trupului omenesc, evidențiază destinul spiritual înalt hărăzit trupului prin proiectul antropologic originar și ca urmare a întrupării Fiului lui Dumnezeu în lume.

III. Noi direcții de cercetare

a) Abordarea din perspectivă teologică a formelor ascetice cultivate în societatea de consum și în postmodernitate

În lucrarea noastră am amintit în treacăt faptul că discursurile consumeriste și postmoderne îndeamnă la forme de asceză corporală pe care le-am putea numi profane sau imanente întrucât lipsește dimensiunea religioasă creștină a acestora. Mulți oameni se antrenează și petrec o mare parte din timpul lor la săli de fitness sau bodybuilding, fac sport regulat, țin regim alimentar sau apelează la tot felul de practici de renunțare etc. O posibilă direcție de cercetare s-ar putea focaliza pe originile religioase ale acestor practici, apoi pe sublinierea caracterului religios al ascezei și pe încurajarea practicării ascezei creștine prin evidențierea sensului, a formelor acesteia, a importanței ascezei pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Aici am putea include și o analiză a postului alimentar care în societatea contemporană cunoaște adevărate deturnări de sens.

b) Trupul în perspectiva psihanalitică și în cea filocalică. Convergențe și divergențe

Psihanaliza a pus în evidență dimensiunea sexuală a trupului sau importanța acestuia pentru dobândirea plăcerii, dar și pentru evitarea durerii. Noi studii de cercetare ar putea pune în paralel concepția despre trup dezvoltată în discursul psihanalitic cu viziunea părinților filocalici despre trup. Dat fiind faptul că părinții filocalici sunt fini analiști ai universului interior al omului și nu de puține ori aceștia descriu foarte minuțios modul de manifestare al pulsiunilor trupești, consider că o astfel de cercetare este binevenită. Cercetarea ar surprinde punctele comune ale celor două

tipuri de discurs, dar și părțile discordante, iar din perspectivă teologică cercetarea ar arăta care sunt provocările etice și morale pe care le avansează discursul psihanalitic despre trup.

c) Moralitatea utilizării trupului uman sau a unor părți ale acestuia în cercetările medicale

Noii direcți de cercetare s-ar putea focaliza asupra evaluării din perspectivă teologică a actului de utilizare a trupului uman sau a unor părți ale acestuia în cercetările medicale. Astfel de studii vor căuta să arate care este percepția medicală asupra trupului, care sunt efectele concepției medicale asupra trupului în plan antropologic, social etc., să stabilească care sunt limitele până unde se poate merge cu manipularea trupului uman în ceea ce privește cercetarea medicală.

BIBLIOGRAFIE

Ediții ale Sfintei Scripturi

1. Biblia adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii Vechi și a Celei Nouă, Ediția Sfântului Sinod, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914.
2. Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxe, București, 2008.
3. Biblia sau Sfânta Scriptură, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Mitropolitul Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2018.

Izvoare patristice, filocalice

1. Antonie cel Mare, Sfântul, Învățături despre viața morală, în: *Filocalia*, Vol. I, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, Harisma, București, 1992.
2. Ambrozie Al Milanului, Sfântul, *Tâlcuiri la Sfânta Scriptură. Despre Rai*, în: coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 52, traducere din latină de Teodor Bodogae, Nicolae Neaga și Maria Hetco, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007.
3. Atanasie Cel Mare, Sfântul, „Despre întruparea Cuvântului", în: *Scrieri. Partea I*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 15, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.
4. Atanasie cel Mare, Sfântul, „Cuvânt împotriva elinilor", în: *Scrieri. Partea I*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 15, traducere

din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.

5. Atanasie Cel Mare, Sfântul, „Cuvântul întâi împotriva arienilor", în: *Scrieri. Partea I*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 15, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.
6. Avva Agathon, în: *Patericul*, coll. *Izvoare duhovnicești 1*, ediție îngrijită de pr. Petru Pleșa, Alba-Iulia, 1999.
7. Ava Dorotei, „Despre lepădare", în: *Filocalia*, Vol. IX, traducere introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.
8. Calist Patriarhul, „Capete despre rugăciune", în: *Filocalia*, Vol. VIII, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.
9. Calist și Ignatie Xanthopol, „Metoda sau cele 100 capete", în: *Filocalia*, Vol.VIII, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.
10. Chiril Al Ierusalimului, Sfântul, *Cateheze*, traducere din limba greacă și note de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003.
11. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, traducere, introducere, note și indici de Dumitru Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 4, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.
12. Dionisie Areopagitul, Sfântul, *Despre ierarhia bisericească*, traducere din limba greacă de Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996.
13. Grigorie De Nazianz, Sfântul, *Poemata dogmatica*, apud. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol.1, coll. *Biblioteca Teologică*, ediția a doua, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.
14. Grigorie De Nyssa, Sfântul, „Despre facerea omului", în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești,* Vol. 30, traducere și note de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

15. Grigorie De Nyssa, Sfântul, „Marele Cuvânt Catehetic”, în: *Scrieri. Partea a II-a*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 30, traducere și note de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998.
16. Grégoire de Nysse, Saint, *Traité de la virginité*, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Michel Aubineau, coll. *Sources Chrétiènnes 119*, Éditions du Cerf, Paris, 1966.
17. Grigorie De Nyssa, Sfântul, *Despre suflet și înviere*, traducere din limba greacă, note și comentarii Grigore Teodorescu, ediția a doua, Editura Herald, București, 2006.
18. Grigorie Palama, Sfântul, „Despre rugăciune”, în: *Filocalia*, Vol. VII, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977.
19. Grigorie Teologul, Sfântul, *Cuvânt la Nașterea cea după trup a Mântuitorului Iisus Hristos*, traducere de Eugen Morar, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2009.
20. Ignatie Teoforul, Sfântul, „Către Efeseni”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 1, traducere, note și indici de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1979.
21. Ilie Ecdicul, „Capete morale”, în: *Filocalia*, Vol. 4, seria *Religie*, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2009.
22. Ioan Damaschin, Sfântul, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București.
23. Ioan Gura De Aur, Sfantul, „Folosul postului”, în: *Problemele vieții*, traducere din neogreacă de Cristian Spătărelu și Daniela Filioreanu, Editura Cartea Ortodoxă/Editura Egumenița, Galați, f.a.
24. Ioan Gura De Aur, Sfantul, *Omilii la Facere*, în coll. Părinți și Scriitori Bisericești, Vol. 21, traducere, introducere, indici și note de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.
25. Ioan Gură de Aur, Sfântul, *Omilii la săracul Lazăr. Despre soartă și providență. Despre rugăciune. Despre viețuirea după Dumnezeu și ale omilii*, traducere din limba greacă veche și note de Dumitru

Fecioru, Editura Institutului Biblice și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.

26. Ioan Gură de aur, Sfântul, *Omiliile la statui*, traducere din limba greacă și note de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007.
27. Ioan Scărarul, Sfântul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, în: *Filocalia*, Vol. IX, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.
28. Isaac Sirul, Sfântul, „Cuvinte despre sfintele nevoințe", în: *Filocalia*, Vol. 10, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Humanitas, 2008.
29. Isaac Sirul, Sfântul, „Epistola IV", în: *Filocalia*, Vol. X, traducere din grecește, introduce și note de Dumitru Stăniloae, Humanitas, 2008.
30. Isaia Pustnicul, Cuviosul, „Cuvântul XV. Despre lepădare", în: *Filocalia*, Vol. XII, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1991.
31. Leonțiu De Bizant, *Adv. Nestorianus et Eutych*., apud. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. 2, coll. *Biblioteca Teologică*, ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.
32. Macarie Egipteanul, Sfântul, *Omilii duhovnicești*, traducere de Constanțin Cornițescu, introducere, indici și note de N. Chițescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992.
33. Marcu Ascetul, Sfântul, „Despre botez", în: *Filocalia*, Vol. I, ediția a doua, tradusă de grecește de Dumitru Stăniloae, Vol. 1, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană" S. A., Sibiu, 1947.
34. Maxim Mărturisitorul, Sfântul, *Ambigua*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 80, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Instititului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983.
35. Maxim Mărturisitorul, Sfântul, *Capete despre dragoste. Suta a treia*, în: *Filocalia,* Vol. II, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Apologeticum, 2005, (ediție electronică).
36. Maxim Mărturisitorul, Sfântul, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia*, Vol. III, traducere, introducere și note de Dumitru Săniloae, Editura Apologeticum, 2005, (ediție electronică).

37. METODIU DE OLIMP, *Aglaofon sau de înviere*, în: *Scrieri*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 10, studiu introductiv, traducere, note și indici de Constantin Cornițescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984.
38. NICHITA STITHATUL, SFÂNTUL, „Cele 300 de capete de făptuire, despre fire și despre cunoștință", în: *Filocalia*, Vol. VI, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977.
39. NICODIM AGHIORITUL, SFÂNTUL, *Paza celor cinci simțuri*, ediție completată, transliterată și diotosită de Ambrozie Botez și Bogdan Pârâială, Editura Egumenița, Galați, 2009.
40. NICODIM AGHIORITUL, SFÂNTUL, *Războiul nevăzut*, traducere din limba greacă de Ștefan Zaharescu, prefață de Irineu, Arhiepiscop al Alba-Iuliei, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2016.
41. SIMEON METAFRASTUL, SFÂNTUL, „Parafraza în 150 de capete la cele 50 de cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul", în: *Filocalia*, Vol. V, traducere din grecește, introducere și note de. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2005.
42. SIMEON NOUL TEOLOG, SFÂNTUL, „Întâia cuvântare morală", în: *Filocalia*, Vol. VI, traducere introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977.
43. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, SAINT, *Traités théologiques et éthiques,* Tome I, coll. *Sources Chretiennes 122*, *introduction*, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès, A.A., Les Éditions du Cerf, Paris, 1966.
44. TALASIE LIBIANUL, „Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte către Pavel prezbiterul", în: *Filocalia*, Vol. IV, seria *Religie*, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2009.
45. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărți către Autolic*, II, 18, traducere, introducere, note și indice de Dumitru Fecioru, în: *Apologeți de limbă greacă*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.
46. VASILE CEL MARE, SFÂNTUL, „Cuvânt ascetic", în: *Scrieri. Partea a doua*, coll. *Părinți și Scriitori bisericești*, Vol. 18, traducere, introducere și note de Iorgu D. Ivan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989.

47. Vasile Cel Mare, Sfântul, „Despre post (I)", în: *Omilii și cuvântări*, coll. *Părinți și scriitori bisericești*, Vol. 1, S.N., traducere din limba greacă și introducere de Dumitru Fecioru, text revăzut și notă asupra ediției de Constantin Georgescu, note de Dumitru Fecioru, Constantin Georgescu și Alexandru Mihăilă, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009.
48. Vasile Cel Mare, Sfântul, „Către tineri", *Omilii și cuvântări*, coll. *Părinți și scriitori bisericești*, Vol. 1, S.N., traducere din limba greacă și introducere de Dumitru Fecioru, text revăzut și notă asupra ediției de Constantin Georgescu, note de Dumitru Fecioru, Constantin Georgescu și Alexandru Mihăilă, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009.
49. Vasile Cel Mare, Sfântul, „Omilia I la Psalmul XIV", traducere de Dumitru Fecioru și revizuirea traducerii de Adrian Muraru, în: *Scrieri dogmatice și exegetice*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești,* vol. 4, S.N., traducere din limba greacă de Policarp Pîrvulescu, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2011.
50. Vasile Cel Mare, Sfântul, *Despre originea omului*, în: *Scrieri dogmatice și exegetice*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești,* vol. 4, S.N., traducere din limba greacă de Policarp Pîrvulescu, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2011.
51. Vasile Cel Mare, Sfântul, *Omilii și cuvântări*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 17, traducere, introducere, note și indici de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

Cărți de cult

1. Arhieraticon, tipărit cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993.
2. Mineiul Pe August, tipărit în zilele păstoriei Prea Fericitului Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, ediția a 5-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989.
3. Molitfelnic, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Editura Institutului Biblic și de Misune Ortodoxă, București, 2013.

Dicționare, enciclopedii

1. Botterweck; G. Johannes, Ringgren, Helmer; Fabry, Heinz-Josef (edited by), *Theological Dictionary of The Old Testament, Vol. VII*, translated german by David E. Green, William B. Eerdmans Publishing Co., 1995.
2. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, ediția a II-a revizuită și adăugită, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
3. Doron, Roland; Parot, Françoise (eds.), *Dicționar de psihologie*, traducere din franceză Natalia Cernăuțeanu, Georgeta Dan-Spînoiu, Ovidiu Dan, Sabina Drăgoi, Dana Florean, Liliana-Carmen Luchian, George Neacșu, Doina-Ștefana Săucan, Humanitas, 1999.
4. Douglas, J. D. (ed.), *Dicționar Biblic*, traducere de Livius Percy și John Tipei, Editura Cartea Creștină, Oradea, [4]2008.
5. Leon-Dufour, Xavier (dir.), *Vocabulaire de theologie biblique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1970.
6. Mcguckin, John Anthony (ed.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity, Vol. I, A-M*, Wiley-Blackwell, United Kingdom, 2011.

Cărți

1. Achimescu, Nicolae, *Religie, Modernitate și Postmodernitate*, coll. *Media Christiana*, seria Lumina, Editura Trinitas, București, 2013.
2. Agamben, Giorgio, *Nuditatea*, traducere din italiană de Anamaria Gebăilă, Humanitas, București, 2014.
3. Allyn, David, *Make love, not war: Sexual Revolution: Am unfettered history*, Routlegde, 2016.
4. Andreicuț, Andrei, *Principii de morală creștină*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2011.
5. Andreicuț, Andrei, *Spiritualitate creștină*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002.
6. Andrieu, Bernard, *La nouvelle philosophie du corps*, coll. *Réponses philosophiques*, Éditions Érès, Toulouse, 2013.
7. Baertschi, B., *Les raports de l'âme et du corps: Descartes, Diderot et Maine de Biran*, coll. *Bibliothèque d'histoire de la philosophie*, Vrin, Paris, 1992.

8. Baker, Gordon; Moris, Katherine J., *Descartes' Dualism*, Routledge, London/New York, 1996.
9. Barnea, Cristian, *Valoarea trupului omenesc în spiritualitatea ortodoxă*, cuvânt înainte de Ioan C. Teșu, coll. *Episteme* 43, Editura Doxologia, Iași, 2021.
10. Baudrillard, Jean, *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*, préface de J. P. Mayer, Éditions Denoël, 1970.
11. Baudrillard, Jean, *Simulacre et simulation*, Galilée, Paris, 1981.
12. Baudrillard, Jean, *Simulacre și simulare*, coll. *Pantopticon*, traducere de Sebastian Big, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2008.
13. Bauman, Zygmunt, *Etica postmodernă*, traducere de Doina Lică, Editura Amacord, Timișoara, 2000.
14. Bauman, Zygmunt, *Societatea lichidă*, traducere de Doina Lică, Ed. Amacord, Timișoara, 2000.
15. Beaufils, Dominique, *„Credința ta te-a mântuit". O viziune ortodoxă asupra bolii și a morții*, traducere din franceză de Adrian Dinu și Claudia Dinu, Editura Trinitas, Iași, 2009.
16. Beck, Ulrick, *Towads a new modernity*, translated by Mark Ritter, Sage Publications, London / Thousand Oaks / New Delhi, 2005.
17. Bell, Daniel, *The cultural contradictions of Capitalism*, 20th anniversary edition, with a new afterword of the autor, Basic Books, New York, 2008.
18. Berthouzoz, Roger, *Théologien dans le dialogue social*, présentés par Anto Gavric, OP, coll. Études d'Éthique Chrétienne, Academic Press Fribourg, 2006.
19. Bordo, Susan, *Unbearable Weight: Feminism, Western culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1993.
20. Boulgakov, Serge, *L'Orthodoxie*, Éditions Enotikon-Balzon d'Allonnes et C°, 1958.
21. Braniște, Ene, *Liturgica generală, I*, ediția a III-a îngrijită de Eugen Drăgoi, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002.
22. Brewis, Alexandra A., *Obesity: cultural and biocultural perspectives*, Rutgers Univeristy Press, New Brunswick, New Jersey, and London, 2011.
23. Brudiu, Răzvan, *Incinerarea. Provocare misionară sau contramărturie creștină?*, ediția a II-a, revizuită și adăugită, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2018.
24. Butler, Judith, *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London and New York, second edition, 1990.

25. Cahill, Lisa Sowle, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York, 1996.
26. Callinicos, Constantin, *The Foundations of Faith. An in-depth explanation of the Eastern Orthodox Creed*, traduction and revision by Rev. George Dimopoulos, Scraton, Christian Orhodox Edition, 1975.
27. Cavarnos, Constantin, *Căile sfințeniei*, traducere din engleză de Gabriel Ciupală, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002
28. Chryssavgis, John, *John Climacus. From the Egyptian Desert to Sinaite Mountain*, Routledge, London and New York, ^{2}2016.
29. Clément, Olivier, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, traducere în română de Mihai Maci, Editura Deisis, Sibiu, 1997.
30. Clément, Olivier, Întrebări asupra omului, Cuvânt înainte de P. Boris Bobrinskoy, traducere din franceză de Iosif Pop și Ciprian Șpan, Editura Episcopiei Ortodoxe Române Alba-Iulia, 1997.
31. Clément, Olivier, *Trupul morții și al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, traducere din franceză de Eugenia Vlad, Editura Christiana, București, 1996.
32. Cohen, Shaye J. D., *The beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1999.
33. Collins, Marcus (ed.), *The permissive society and its enemies: sixties British culture*, Rivers Olam, London, 2007.
34. Connor, Steven, The book of skin, Cornell University Press, Ithaca, 2004.
35. Corrigan, Peter, *The Sociology of Consumption. An introduction*, Sage Publications, London / Thousand Oaks / New Delhi, 1997.
36. Cosma, Sorin, *O abordare creștină a bioeticii*, Editura Marineasa, Timișoara, 2007.
37. Costa de Beauregard, Marc-Antoine; Stăniloae, Dumitru, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, în românește de Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995.
38. Culianu, Ioan-Petru, *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri*, Traducere din franceză de Tereza Culianu-Petrescu, cuvânt înainte al autorului, prefață de H.-R. Patapievici, ediția a doua, Polirom, Iași, 2002.
39. Ciobotea, Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și spiritualitate*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010.

40. Dargent, Jérôme, *Le corps obèse. Obésité, science et culture*, coll. *Milieux*, Éditions Vallon, Seyssel, 2005.
41. Debord, Guy, *Societatea spectacolului*, trad. din franceză de Cristina Săvoiu, Editura RAO, 2011.
42. Demello, Margo, *Encyclopedia of Body Adornment*, Greenwood Press, Westpont, Connecticum / London, 2007.
43. Denis, Jean-Pierre, *De ce scandalizează creștinismul*, coll. *Religio*, traducere din franceză și prefață de Eduard Florin Tudor, Nemira, București, 2012.
44. Descartes, René, *Două tratate filozofice. Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, traducere de Constantin Noica, Humanitas, 1992.
45. Descartes, René, *Pasiunile sufletului*, traducere din franceză, studiu introductiv de Gheorghe Brătescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984.
46. Downing, Lisa, *The Cambridge Introduction to Michel Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge / New York / Melbourne / Madrid / Cape Town / Singapore / Sao Paulo, 2008.
47. Drăgulescu, Andrei, *Adolescenții și revoluția sexuală. Dezvăluirea mijloacelor prin care societatea de azi încearcă să distrugă moralitatea noii generații*, Ed. Institutului de Cercetări Psihosociale și Bioetică, București, 2016.
48. Dreyfus, Hubert L.; Robinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, second edition, The University of Chicago Press, Chicago, 1983.
49. Evdokimov, Paul, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, coll. *Artă și Religie*, traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Editura Meridiane, București, 1993.
50. Evdokimov, Paul, Femeia și mântuirea lumii, cu o prefață de Olivier Clément, traducere din franceză de Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, București, 2004.
51. Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, coll. *Biblioteca Teologică*, seria Teologi Ortodocși Străini, traducere din franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.
52. Falk, Pasi, *The consuming body*, preface by Bryan S. Turner, Sage Publications, London / Thousand Oaks / New Delhi, 1994.
53. Featherstone, Mike; Wernick, Andrew (eds.), *Images of aging. Cultural representations of later life*, Routledge, London and New York, 1995.

54. Fendler, Lynn, *Michel Foucault*, Bloomsbury, London / New Delhi / New York / Sydney, 2010.
55. Fericitul Ioan Paul al II-lea, *Iubirea umană în planul lui Dumnezeu. Răscumpărarea trupului și sacramentalitatea Căsătoriei în catehezele de miercuri (1979-1984)*, coordonator Gilgredo Marengo, traducere din italiană de Felician Tiba, Editura Sapientia, Iași, 2013.
56. Ferry, Luc, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, Paris, 1996.
57. Foucault, Michel, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, traducere, note de Bogdan Ghiu, Humanitas, București, 1997.
58. Foucault, Michel, *Discipline and Punish. The Birth of The Prison*, translated from French by Alain Sheridan, Vintage Books, New York, 1977.
59. Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1987.
60. Foucault, Michel, *Theatrum Philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, coll. *Diaphora*, traducere de Bogdan Ghiu (partea I), Ciprian Mihali, Emilian Cioc și Sebastian Blaga (partea a II-a), ediție îngrijită de Ciprian Mihali, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2001.
61. Foucault, Michel, *The History of Sexuality. Volume 1. An introduction*, translated from french by Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1978.
62. Friese, Susanne, *Self-concept and identity in a Consumer Society. Aspects of a symbolic product meaning*, Tectum Verlag, Marburg, 2000.
63. Galeriu, Constantin, *Jertfă și răscumpărare*, coll. *Teologica*, Harisma, București, 1991.
64. Georgiu, Gurie; Tia, Teofil, *Articularea credinței în cultura timid-postmodernă românească – perspective aplicate de consolidare rational-mistică a demersului pastoral* –, ediția a doua, revizuită și adăugită, Felicitas Publishing House, Stockholm/Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2014.
65. Gerstenberger, Erhard S., *Leviticus. A commentary*, translated from german by Douglas W. Stott, Westminster John Knox Press, Louisville • London, 1996.
66. Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age, Polity Press*, Cambridge, 1991.
67. Goffman, Erving, *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New-York, 1963.

68. Gondikakis, Vasilios, *Intrarea în împărăție sau modul liturgic*, ediția a II-a adăugită, traducere de Ioan Ică sn și protos Paisie, Editura Deisis, Sibiu, 2007.
69. Halacy, D. S., *Cyborg – Evolution of the Superman*, Harper & Row, New York, 1965.
70. Haraway, Donnei J., Simmians, *Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991.
71. Hausherr, Irénée, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, coll. *Orientalia Christiana Analecta 137*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1952.
72. Heil, John, *Philosophy of mind. A contemporary introduction*, third edition, Routledge, New York/London, 2013.
73. Henry, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la* chair, Éditions du Seuil, Paris, 1992.
74. Henry, Michel, *Întrupare. O filozofie a trupului*, coll. *Philosophia christiana,* prezentare și traducere de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003.
75. Hillmann, David, Maude, Ulrika, (eds.) *The Cambridge Companion to Body in Literature*, Cambridge University Press, New York, 2015.
76. Holstein, Martha B.; Parks, Jennifer A.; *Waymack*, Mark H., *Ethics, Aging and Society. The critical turn*, Springer Publishing Company, New York, 2011.
77. Hoverd, William James, *Working out my salvation. The contemporary Gym and the Promise of „Self" transformation*, coll. *Sport, Cuture & Society, vol. 7*, Meyer & Meyer Sport (UK) Aarchen, Germany, 2005.
78. Hunt, Hannah, *Clothed in the Body. Ascetism, the body and the spiritual in the Late Antique Era*, coll. *Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity*, Ashgate, England, 2012.
79. Iloaie, Ștefan, *Cultura vieții. Aspecte morale în bioetică*, coll. *Bioetica*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009.
80. Iloaie, Ștefan, *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2009.
81. Iloaie, Ștefan, *Relativizarea valorilor morale. Tendințele eticii postmoderne și morala creștină*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009.
82. Iloaie, Ștefan, *Responsabilitatea morală personală și comunitară. O perspectivă teologică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009.
83. Jean-Paul II, *Evangelium vitae. Encyclique sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*, în: *Cahiers pour croire aujourd'hui*, 161 (1995), Assas Éditions, Paris, 1995.

84. Jones, J. H., *Alfred Kinsey: A private life*, Norton, New York, 1997.
85. Joubaud, Catherine, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Études à partir de «Timée»*, Préface de Luc Brisson, Vrin, Paris, 1991.
86. Juvin, Hervé, *L'avénement du corps*, Éditions Gallimard, Paris, 2005.
87. Kalaitzidis, Pantelis, *Ortodoxie și modernitate. O introducere*, traducere din neogreacă de Florin-Cătălin Ghiţ, prefaţă de Radu Preda, coll. *Universitas*, Theologia Socialis 9, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2010.
88. Kardamakis, Michael, *Spiritualitatea ortodoxă* (în greacă), Atena, 1973, apud. Irineu POP BISTRIȚEANUL, Chipul lui Hristos în viaţa creştinului,
89. Kellner, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, University of Berkeley Press, Berkeley / Los Angeles, 1984.
90. Kinsey, Alfred C.; Pomeroy, Wardell B.; Martin, Clyde E., Sexual Behavior in Human Male (SBHM), W.B. Sauders, Philadelphia, 1948.
91. Kinsey, Alfred C.; Pomeroy, Wardell B.; Martin, Clyde E., Sexual Behavior in Human Male, Indiana University Press, Bloomington and Indianopolis, ^{2}1975.
92. Kinsey, Alfred C.; Pomeroy, Wardell B.; Martin, Clyde E.; Paul H. Gebhard, Sexual Behavior in Human Femal, W.B. Sauders, Philadelphia, 1953.
93. Kirby, Vicki, *Telling flesh: a substance of the corporeal*, Routledge, London and New York, 1997.
94. Kuby, Gabriele, *Die globale sexuelle Revolution. Zerstorung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Fe-MedienVerlag, Kissleg, 2012.
95. Kuby, Gabriele, *Revoluția sexuală globală. Distrugerea libertății în numele libertății*, coll. *Creştinism și contemporaneitate*, traducere din germană de Alexandru Ș. Bologa, Editura Sapienția, Iași, 2012.
96. Ladd, George Eldon, *A Theology of New Testament*, revised edition, edited by Donald A. Hagner, William B. Eeardmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, ^{2}1993.
97. Larchet, Jean-Claude, *Semnificația trupului în Ortodoxie*, traducere de Monahia Antonia, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010.
98. Larchet, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale*, traducere română de Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2001.
99. Larchet, Jean-Claude, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, traducere din franceză de Marinela Bojin, Doxologia, Iași, 2013.

100. Larchet, Jean-Claude, *Teologia bolii*, traducere din franceză de Vasile Mihoc, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 1997.
101. Lasch, Christopher, *The culture of narcissism. American Life in a Age of Diminishing Expectations*, W. W. Norton & Company, New York / London, 1979.
102. Lasch, Christopher, *The Minimal Self. Psychic Survival in a Troubled Times*, W. W. Norton & Company, New York / London, 1984.
103. Lauru, Didier, Biraux, Annie (sous la direction de), *Les poids du corps à l'adolescence*, Paris, Éd. Albin Michèl, 2014.
104. Lazurca, Marius, *Invenția trupului*, prefață de Teodor Baconschi, Editura Anastasia, București, 1995.
105. Le breton, David, *Anthropologie du corps et la modernité*, Presses Universitaire du France, coll. *Quadrige*, 1990.
106. Le breton, David, *Antropologia corpului și modernitatea*, ediția a 5-a, traducere din franceză de Liliana Rusu, coll. *Cartier istoric*, Ed. Cartier, Chișinău, 2009.
107. Le breton, David, *Antropologia corpului și modernitatea*, traducere din franceză de Doina Lică, Editura Amacord, Seria: Cîmp Deschis, Timișoara, 2002.
108. Le breton, David, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Métaillé, Paris, 1999.
109. Le Goff, Jacques, Truong, Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Liana Levi, 2006.
110. Leach, William R., *Land of Desire: Merchants, Power and the Rise of a New American Culture,* Vintage Books, New York, 1994.
111. Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
112. Lipovestky, Gilles, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, traducere din franceză de Victor-Dinu Vlădulescu, Editura Babel, București, 1996.
113. Lipovestky, Gilles, *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de hiperconsum*, traducere din limba franceză de Mihai Ungurean, coll. *Plural M*, Polirom, Iași, 2007.
114. Lipovestky, Gilles; Serroy, Jean, *Ecranul global. Cultură, mass-media și cinema în epoca hipermodernă*, traducere de Mihai Ungurean, Polirom, Iași, 2008.
115. Lipovestky, Gilles; Serroy, Jean, *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalism artiste*, Gallimard, Paris, 2013.
116. Lossky, Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, préface par Saulius Rumsas, o.p, coll. *Patrimoines orthodoxie*, Éditions du Cerf, Paris, ^{4}2008.

117. Lossky, Vladimir, *Introducere în teologia ortodoxă*, în românește de Lidia și Remus Rus, prefață de D. Gh. Popescu, Editura Sophia, București, 2006.
118. Lossky, Vladimir, *Tradiția mistică a Bisericii de Răsărit*, studiu introductiv și traducere din limba franceză de pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1993.
119. Louth, Andrew, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, coll. *Patristica 11*, traducere din engleză de Dragoș Mârșanu, Editura Doxologia, Iași, 2014.
120. Lunceford, Brett L., *Naked Politics: nudity, political action, and the rhetoric of the body*, Lexington Books, Lanham / Boulder/ New York / Toronto / Plymouth, UK, 2012.
121. Lupton, Deborah, *Medicine as Culture. Illness, Disease and Body in the Western Societies*, Second edition, Sage Publications, London / Thousand Oaks / New Delhi, 2003.
122. Lyotard, Jean-François, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, traducere și cuvânt înainte de Ciprian Mihali, col. Panoptikon, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2003.
123. Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Editions du Minuit, Paris 1979.
124. Macintyre, Alasdair C., *Herbert Marcuse: an exposition and a polemic*, Viking Press, 1970.
125. Mada, Teofan, *Despătimirea. De la etică la ființialitate*, Editura Agnos, Sibiu, 2007.
126. Mandressi, Rafael, *Le regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident*, coll. *L'Univers historique*, Éditions cu Seuil, 2003.
127. Mantzaridis, Georgios, *Morala Creștină. II*, traducere de Cornel Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 2006.
128. Marcel, Gabriel, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris, 1927.
129. Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization. A Philosophycal Inquiery into Freud,* Beacon Press, Boston, 1955.
130. Marcuse, Herbert, *Eros și civilizație. O cercetare filozofică asupra lui Freud*, traducere din engleză de Cătălina și Louis Ulrich, Editura Trei, București, 1996.
131. Marion, Jean-Luc, În plus. Studii asupra fenomenelor saturate, traducere din franceză de Ionuț Biliută, Editura Deisis, Sibiu, 2003.
132. Marleau-Ponty, Maurice, *Phenomenologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris, 1945.

133. MARZANO, Michela, *La philosophie du corps*, coll. *Que sais-je?,* 3ième édition mise à jour, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.
134. MEYENDORFF, John, *Teologia bizantină. Tendinţe istorice şi teme doctrinare*, coll. *Biblioteca Teologică*, seria Teologi Ortodocşi Străini, traducere din engleză de Alexandru I. Stan, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996.
135. MIHĂILESCU, Ioan, *Familia în societăţile europene*, Editura Universităţii din Bucureşti, 1999.
136. MILLS, Sara, *Michel Foucault*, coll. *Routlegde Critical Thinkers*, Routledge, London and New York, 2003.
137. MLADIN, Nicolae; BUCEVSCHI, Orest; PAVEL, Constantin; ZĂGREAN, Ioan, *Teologia Morală Ortodoxă. Vol. II. Morala Specială*, ediţia a doua, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003.
138. MOLDOVAN, Ilie, În Hristos şi în Biserică. Iubirea – taina căsătoriei. Teologia *iubirii 1*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2014.
139. Mureşan, Valentin, *Un filozof rătăcit în agora*, Editura All, Bucureşti, 2013.
140. NAAM, Ramez, *More than Human. Embrasing the promise of biological enhancement*, Broadway Books, New York, 2005.
141. NEGOIŢĂ, Athanase *Teologia biblică a Vechiului Testament*, ediţia a 2-a, Editura Sophia, Bucureşti, 2004.
142. NELLAS, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, coll. *Dogmatica*, studiu introductiv şi traducere de Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1994.
143. NELLAS, Panayotis, Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă, studiu introductiv şi traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Ediţia a IV-a, Deisis, Sibiu, 2009.
144. NIETZSCHE, Friedrich, *La volonté de puissance, vol. 1*, Gallimard, Paris, 1995.
145. O'LEARY, Timothy, Foucault and the Art of Ethics, Continuum, London / New York, 2002.
146. ONFRAY, Michel, *Prigoana plăcerilor. Edificarea unei erotici solare*, trad. din franceză de Emanoil Marcu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012.
147. PĂLIMARU, Cătălin, *Teologia experienţei în Corpusul Macarian*, coll. *Monografii* 4, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2014.
148. PETERSON, Abby, *Contemporary Political Protest: Essays on Political Militancy*, Aldershot, 2001.

149. PETIGNY, Alain, *The permissive society: America 1945-1965*, Cambridge University Press.
150. PICARD, Dominique, *Du code au désir. Le corps dans la relation sociale*, Éditions Bordas, Paris, 1993.
151. PLATON, „Gorgias", în: vol. *Dialoguri*, după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite și întregite cu două traduceri și cu „Viața lui Platon" de Constantin Noica, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968.
152. PLATON, „Phaidon", în: *Banchetul și alte dialoguri*, coll. *Capodopere ale Literaturii Universale*, traducere de Șt. Bezdechi și C. Papacostea, prefață de Ion Acsan, Ed. Mondero, București, 2001.
153. PLATON, „Phaidros", în: *Opere, IV*, coll. *Clasicii filosofiei universale*, ediție îngrijită de Petru Creția, traducere de Gabriel Liiceanu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
154. POP BISTRIȚEANUL, Irineu, *Cu Hristos pe calea vieții*, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2006.
155. POP BISTRIȚEANUL, Irineu, *Chipul lui Hristos în viața creștinului*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001.
156. POP, Rodica, *Sensul căsătoriei la Platon și la Sfinții Părinți. De la soma la împărtășirea prin trup*, coll. *Episteme*, Ed. Doxologia, Iași, 2012.
157. POPA, Gheorghe, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Editura Trinitas, Iași, 2000.
158. POPA, Gheorghe, *Introducere în Teologia Morală. Principii și concepte generale*, Editura Trimitas, Iași, 2003.
159. POPESCU, Dumitru, *Hristos, Societate, Biserică*, Editura Institutului Biblic și de Misiunea a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.
160. POPESCU, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.
161. POPESCU, Dumitru, *Omul fără rădăcini*, Editura Nemira, București, 2002.
162. POPOVITCH JUSTIN, SAINT, *Philosophie orthodoxe de la vérité: dogmatique de l'Église orthodoxe*, Vol. 5, coll. *La lumière du* Thabor, traduit du serbe par Jean-Louis Palierne, L'AGE D'HOMME, Lausanne, 1997.
163. POUCHELLE, Marie-Christine, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1983.
164. QUEVAL, Isabelle, *Le corps aujourd'hui*, Gallimard, Paris, 2008.
165. QUENOT, Michel, *Icoana și Învierea*, traducere din franceză și prefață de Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1999.

166. Radu, Dumitru (coord.), Îndrumări misionare, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.
167. Reale, Giovanni, *A History of Ancient Philosophy II: Plato and Aristotl*e, edited and translated from the fifth Italian edition by John R. Catan, State University of New York Press, 1990.
168. Reale, Giovanni, *Istoria filozofiei antice. Vol. II. Sofiștii, Socrate și Micii socratici*, traducere din italiană de Cristian Șoimușean, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009.
169. Reich, Wilhelm, *Der Sexuelle Kampf der Jugend*, Sexpol Verlag, Berlin, 1932.
170. Reich, Wilhelm, *Die Sexualität im Kulturkampf. Zur Sozialistischen Umstrukturierung des Menschen*, Sexpol Verlag, Copenhagen, 1936.
171. Reich, Wilhelm, *The Sexual Revolution. Toward a self-regulating character structure*, translated by Therese Pol, Farrad, Straus and Giroux, New York, 1974.
172. Reich, Wilhelm, *The Sexuel Struggle of Youth*, Social Reproduction, 1972.
173. Reyna, Stephen P., Connections. *Brain, mind, and culture in a social anthropology*, Routledge, London/New York, 2002, pp. 29-46.
174. Richardson, Niall; Locks, Adam, *Body Studies. The basics*, Routledge, London/New York, 2014.
175. Richir, Marc, *Le corps. Essai sur la interiorité*, coll. *Optiques Philosophie*, Hatier, Paris, 1993.
176. Rozemond, Marleen, *Descartes' Dualism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1998.
177. Sade, Marchizul de, *Cele o sută douăzeci de zile ale Sodomei sau școala libertinajului*, introducere de Michel Delon, „Sade filozof" de Jean Deprun, traducere din franceză de Tristana Ir, Editura Trei, București, 2005.
178. Scrima, André, *Antropologia apofatică*, Ed. Humanitas, București, 2005.
179. Shilling, Chris, *The Body in Culture, Technology and Society*, Sage ublications, London / Thousand Oaks / New Delhi, 2005.
180. Skouteris, Constantine, *Perspective ortodoxe*, traducere din greacă și engleză, note și repere biografice de Ion Marian Croitoru, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2008.
181. Smart, Barry, *Michel Foucault*, coll. *Key Sociologists*, second edition, Routledge, London and New York, 2002.
182. Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1946.

183. Snell, Bruno, *The discovery of the mind. The Greek origins of the European Thought*, translated by T. G. Rosenmeyer, Oxford /Basil Blacwell, 1953.
184. Sokoloff, Boris, *The permissive society*, Stockwell, 1972.
185. Sonea, Cristian, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra laicatului*, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2015.
186. Špidlík, Tomáš, *Spiritualitatea răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, ediția a doua, traducere, și prezentare de Ioan I. Ică jr, cuvânt înainte de Marko I. Rupnik S.J., Deisis, Sibiu, 2005.
187. Špidlík, Tomáš, *Spiritualitatea răsăritului creștin. II. Rugăciunea*, traducere de diac. Ioan Ică Jr, Editura Deisis, Sibiu, 1998.
188. Stăniloae, Dumitru, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]2002.
189. Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, Vol.* 1, coll. *Oikoumene. Mari autori creștini*, ediție îngrijită de Camil Marius Dădârlat, Cristal, București, [2]1995.
190. Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, Vol. 2*, coll. *Oikoumene. Mari autori creștini*, ediție îngrijită de Camil Marius Dădârlat, Cristal, București, [2]1995.
191. Stăniloae, Dumitru, *Iisus Hristos Lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, coll. *Dumitru Stăniloae – Opere complete 6*, Editura Basilica, București, [2]2014, pp. 73-74.
192. Stăniloae, Dumitru, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, [2]1993.
193. Stăniloae, Dumitru, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, traducere de Maria-Cornelia Ică jr, cuvânt înainte de arhim. Gheorghios Grigoriatul, prefață de Olivier Clément, Editura Deisis, Sibiu, 2003.
194. Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.
195. Stăniloae, Dumitru, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.
196. Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă. Vol. 1*, coll. *Biblioteca Teologică*, ediția a doua, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.
197. Sutton, Barbara, *Bodies in crisis: culture, violence and woman's resistance in neoliberal Argentina*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, and London, 2010,

198. Teșu, Ioan C., *Familia contemporană între ideal și criză*, Doxologia, Iași, 2011.
199. Teșu, Ioan C., *Virtuțile creștine, cărări spre fericirea veșnică*, Editura Trinitas, Iași, 2001.
200. Teșu, Ioan C., *„Simt boala ca o iubire a lui Hristos”*, Editura Doxologia, Iași, 2017.
201. Teșu, Ioan C., *Teologia necazurilor*, Editura Sfântul Mina, Iași, [2]2018.
202. Thompson, Mark (ed.), *Long road to Freedom: The Advocate History of Gay and Lesbian Movement*, St. Martin's Press, New York, 1994.
203. Thunberg, Lars, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul: Microcosmos și mediator*, traducere din engleză de Anca Popescu, Ed. Sophia, București, 2005.
204. Tia, Teofil, *Descreștinarea - o „apocalipsă” a culturii*, coll. *Pastorală Misionară/Misiologie Pastorală*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2009.
205. Tia, Teofil, *Preo*ție misionară și pastorală contextuală, coll. *Pastoralia 3*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2014.
206. Tofană, Stelian, *Introducere în Studiul Noului Testament. Curs pentru anul I de studiu*, ediția a II-a revizuită și îmbunătățită, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005.
207. Turcan, Nicolae, *Marx și religia. O introducere*, coll. *Universitas*, seria Theologia socialis 24, Eikon, Cluj-Napoca, 2013.
208. Turner, Brian S., *The Body and Society. Exploration in social theory*, third edition, Sage Publications Ltd., Los Angeles/ London/ New Delhi/ Singapore, 2008.
209. Ulmann, Jacques, *De la gymnastique aux sports modernes. Histoires des doctrines de l'éducation physique*, coll. *Histoire des Sciences. Textes et* études, Vrin, Paris, [3]2004.
210. Uspensky, Leonid, *Teologia icoanei* în Biserica Ortodoxă, studiu introductiv și traducere Teodor Baconsky, coll. *Eikona*, Editura Anastasia, București, 1994.
211. Valentine, Gill, *Social geographies. Space and society*, Pearson Education Ltd, Essex, 2001.
212. Van Gennep, Arnold, *Rituri de trecere*, traducere din franceză de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, posfață de Lucia Berdan, coll. *Plural M*, Editura Polirom, Iași, 1996.

213. Varga, Cătălin, *Răscumpărare și îndreptare. Scurte explicații exegetice la Apostolul Duminicilor de peste an*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2018.
214. Vesa, Valentin, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Isaac Sirul. Intinerariul spiritual de la „dreptatea ascetică" la „dragostea duhovnicească"*, coll. *Monografii*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2014.
215. Vigarello, Georges, *Les métamorphoses du gras. Histoire de l'obésité. Du Moyen Age au XXe siècle*, Paris, Seuil, 2010.
216. Vigarello, Georges, *The metamorphoses of fat. A history of obesity*, translated from the French by C. Jon Delogu, Columbia University Press, New York, 2013.
217. Ware, Kallistos, *Tainele vindecării*, traducere din engleză de Florin Caragiu, Editura Basilica, București, 2014.
218. Weber, Max, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. din germană de Ihor Lemnij, postfață de Ioan Mihăilescu, Editura Humanitas, București, 2003.
219. Wellard, Ian, *Sport, Masculinities and the Body*, Routledge, New York / London, 2009.
220. Whiteley, Charles Henry, Whiteley, Winifred M., *The permissive morality*, Methuen, 1964.
221. Wiener, Norbert, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, John Wiley, New York, 1948.
222. Williams, Simon J.; Bendelow, Gillian, *The Lived Body. Sociological themes*, embodied issues, Routledge, London and New York, 1998.
223. Yannaras, Christos, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, raducere de Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 1996.
224. Yannaras, Christos, *Libertatea moralei*, coll. *Impasuri și semne*, traducere de Mihai Cantuniari, Anastasia, București, 2004.
225. Yates, Alayne, *Compulsive exercise and the eating disorders: Toward an integrated teory of activity*, Brunner/Mazel, New York, 1991.
226. Zaharou, Zaharia, *Omul cel tainic al inimii (1 Ptr. 3, 4)*, traducere în limba română de Monahia Tecla, Basilica, București, 2014.
227. Zion, William Basil, *Eros și transfigurare. Sexualitate și căsătorie. O perspectivă ortodoxă răsăriteană*, traducere din engleză de Ioan Ovidiu Bobăilă, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2001.

Studii și articole

1. ALFEYEV, Ilarion, „Eschatology”, în: Marry B. CUNNINGHAM, Elizabeth THEOKRITOFF (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Theology*, Cambridge University Press, New York, 2008, pp. 107-120.
2. AMMICHT-QUINN, Regina, „Body Culture”, în: William SCHWEIKER (ed.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics, Blackwell Publishing*, Malden, USA / Oxford, UK / Victoria, Australia, 2005, pp. 527-535.
3. ANDRONIKOF, Mark, „De ce îndârjirea terapeutică?”, trad. rom. de Maria-Otilia Oprea, în: *Revista Teologic*ă, serie nouă, (2019), nr. 3, pp. 78-82.
4. BANWELL, B. O., „Inimă”, în: J. D. DOUGLAS (ed.), *Dicționar Biblic*, traducere de Livius Percy și John Tipei, Editura Cartea Creștină, Oradea, 42008, pp. 573-574.
5. BARBU, Violeta, „Biserica şi provocările secularismului: corpul şi etica lui”, în: *Dialog Teologic*, XIII (2011), nr. 27, Iași, pp. 7-25.
6. BELU, Dumitru I., „Sfinții Părinți despre trup”, în: *Studii Teologice*, IX (1957), nr. 5-6, pp. 299-304.
7. BERGMAN, Jerry, „Kinsey, Darwin and the sexual revolution”, în: *Journal of Creation*, 20, 3 (2006), pp. 111-112.
8. BISHOP, Jeffrey P., „Transhumanism, Metaphysics, and Posthuman God”, în: *Journal of Medicine and Philosophy*, 35 (2010), pp. 700-720.
9. BISHOP, John Douglas, „Ethics and Capitalism: A guide to the issues”, în: John Douglas BISHOP (edited by), Ethics and capitalism, University of Toronto Press, Toronto / Buffalo / London, 2000, pp. 3-48.
10. BLOOM, Metropolitan A., „Body and Matter in Spiritual Life”, în: A. M. ALLCHIN (ed.), *Sacrament and Image: Essays in the Christian Understanding of Man,* Fellowship of St. Alban and St. Sergius, London 1967, pp. 33-41.
11. BOSTROM, Nick, „ In defense of posthuman dignity”, în: *Bioethics*, 19 (2005), pp. 202-214.
12. BRIA, Ion, „Mîntuire”, în: *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, ediția a II-a revizuită și adăugită, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994 pp. 261-263.
13. BRIA, Ion, „Transfigurare”, în: *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, ediția a II-a revizuită și adăugită, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 405.

14. Burnet, John, „The socratic doctrine of the Soul", în: *Proceedings of the British Academy*, 7, 1916, pp. 236-259.
15. Chirilă, Ioan, „Elemente de antropologie biblică: persoană/subiect, sine și suflet", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Ortodoxa*, 1 (2009), pp. 49-64.
16. Clynes, M.E.; Kline, N.S., „Cyborgs and Space", în: *Aeronautics*, 26 (1960), pp. 26-27, 74-76.
17. Coakley, Sarah, „Introducere: religia și trupul", în: Sarah Coakley (ed.), *Religia și Trupul*..., pp. 8-22.
18. Colopelnic, Nicoleta; Teampău, Petruța, „Piele narată, piele tatuată", în: Laura Grünberg (coord.), I*ntroducere în sociologia corpului. Teme, perspective și experiențe întrupate*, coll. *Collegium. Sociologie. Antropologie*, Ed. Polirom, Iași, 2010, pp. 259-279.
19. Courcelle, Pierre, „Le corps-tombeau (Platon, Gorgias, 493a, Cratyle, 400c, Phèdre, 250c)", în: *Revue des Études Anciennes*, tome 68, 1966, no. 1-2, p. 101-122.
20. Courtine, Jean-Jacques, „Les stakhanovistes du narcisisme", în: *Communications*, 56 (1993), pp. 225-251.
21. Cover, Rob, „The Naked Subject: nudity, context and sexualization in contemporary culture", în: *Body and Society*, Vol. 9 (3), 2003, pp. 53-72.
22. Danielou, Jean, „Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse", în: *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für E. Benz*, Leiden, 1967, pp. 355-367.
23. Davidson, Arnold I., „Ethics as Ascetics: Foucault, The History of Ethics and Ancient Thougth", în: Garry Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, second edition, Cambridge University Press, New York, 2005, pp. 123-148.
24. Eggers Lan, Conrado, „Body and soul in Plato's anthropology" în: *Kernos. Revue Internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 8, 1995, pp. 107-112.
25. Featherstone, Mike, „The body in Consumer Culture", în: Jessica R. Johnston (ed.), The American Body in context. An Anthology, Scholarly Resources Inc., Wilmington, Delaware, 2001, pp. 79-102.
26. Featherstone, Mike, „The Body in Consumer Culture", în: *Theory, Culture and Society*, I, 1982, pp. 18-33.
27. Featherstone, Mike; Burrows, Roger, „Cultures of technological Embodiment. An introduction", în: Mike Featherstone, Roger Burrows (eds.), Cyberspace, cyberbodies, cyberpunk. *Cultures of*

tehnological embodiment, Sage Publications, London • Thousand Oaks • New Delhi, 1995, pp. 1-20.
28. Feillet, Raymonde; Bodin, Dominique; Heas, Stéphane, „Corps âgé et medias: entre espoir de vieillir jeune et menace de la dépandance", în: Études de *communications*, 35 (2012), pp. 149-166.
29. Florovsky, George, „The Elements of Liturgy in the Orthodox Catholic Church", în: *One Church*, 13 (1959), nr. 1-2.
30. Foucault, Michel and Sennet, Richard, „Sexuality and Solitude", în: *Humanities în review*, vol. 1, D. RIEFF (ed.), Cambridge University Press, London, 1982, p. 9.
31. Gardey, Delphine, „Au Coeur à corps avec le Manifeste Cyborg de Donna Haraway", în: *Esprit*, mars-avril, 2009, pp. 208-217.
32. Gutting, Garry, „Michel Foucault: A User's Manual", în: Garry Gutting, (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Second Edition, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2005, pp. 1-28.
33. Hamilton, Peter, „Editor's Foreword", în: Barry SMART, *Michel Foucault*, p. viii.
34. Hekma, Gert; Giami, Alain, „Sexual revolutions: an introduction", în: Gert Hekma, Alain Giami (ed.), *Sexual revolutions*, coll. *Genders and Sexualities in History*, Palgrave Macmillan, New York, 2014, pp. 1-25.
35. Henrard, Jean-Claude, „Vieillissement et vieillesse: idées recues, idées nouvelles", în: *Santé, Societé et Solidarité*, 2006, Vol. 5, nr. 1, pp. 13-15.
36. Ică Jr, Ioan I., „«Îndumnezeirea» omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor", în: Panayotis Nellas, Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Ediția a IV-a, Deisis, Sibiu, 2009, pp. 5-51.
37. Iloaie, Ștefan, „«Fuga de sine însuși» sau însingurarea și autonomizarea omului modern", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, 57 (2012), nr. 1, pp. 239-246.
38. Iloaie, Ștefan, „O nouă presiune asupra familiei – bioetica" în: Alexandru Moraru, Gabriel-Viorel Gârdan (eds.), *Medicină și teologie. In honorem Prof. Univ. Dr. Mircea Gelu Buta*, Presa Universitară Clujană, p. 220.
39. Iloaie, Ștefan, „Știință și credință în bioetică. Perspective morale asupra deciziilor bioetice", în: *Tabor*, VIII (2014), nr. 10, pp. 40-48.

40. ILOAIE, Ștefan, „Viața în trup - limitele și șansele bioeticii", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Bioethica*, LVII (2012), 2, pp. 5-7.
41. LABRUNE, Monique, „États de l'âme. Le corps dans la philosophie de Platon", în: J.-C. GOBBARD, Monique LABRUNE, *Le corps*, Vrin, Paris, 1992, pp. 27-47.
42. LAMER, Sylvie-Anne, „Graffiti dans la peau. Marquages du corps, identité et rituel", în: *Religiologigues*, no 12, automne 1995, pp. 149-167.
43. LAZĂR, Horia, „Cunoașterea, puterea, gândirea. Itinerarul epistemologic al lui Michel Foucault", în: Tribuna, nr. 189, 16-31 iulie 2010, p. 17.
44. LAZU, Robert, „Dualismul cartezian – o ecuație fără soluție", în: *Studia Universitatis. Theologia Catholica,* LVII (2012) nr. 1-2, pp. 89-98.
45. LE BRETON, David „Vers la fin du corps: cyberculture et identité", în: *Revue internationale de philosophie*, 4 (2002), pp. 491-509.
46. LEMASTERS, Philip, „Un răspuns ortodox la problema maternității surogat", trad. rom. de Gabriel Noje, în: *Tabor* XIV (2020), nr. 3, pp. 17-18.
47. LEMENI, Adrian „Sistemul ideologic al consumismului", în: Adrian LEMENI (coord.), *Apologetica Ortodoxă. Vol. 2. Dialogul cu științele contemporane*, Editura Basilica, București, 2014, pp. 247-262.
48. LIPOVESTKY, Gilles, „Narcisse ou la stratégie du vide", în: *Réseaux*, 1986, vol. 4, nr. 16, pp. 7-41.
49. MACCORMACK, Patricia, „The great ephemeral tattooed skin", în: *Body and Society*, 12 (2006), nr. 2, pp. 57-82.
50. MANDRESSI, Rafael, „Disecții și anatomie", în: Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE, Georges VIGARELLO (coord.), *Istoria corpului. I. De la Renaștere la Secolul Luminilor*, volum coordonat de Georges Vigarello, traducere din franceză de Simona Manolache, Gina Puică, Muguraș Constantinescu, Giuliano Sfichi, coll. *Cărți cardinale*, Editura Art, București, 2008, pp. 379-386.
51. MAZZOLI, R., „La lutte contre l'obésité", în: *Marketing Magazine*, December 1 (2004).
52. MEGILL, Allan, „The reception of Foucault's work by Historians", în: *Journal of the History of Ideas*, 48 (1987), pp. 117-141.
53. MLADIN, Nicolae, „Valoarea morală a Sfintelor Taine", în: *Studii de Teologie Morală*, Editura și Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1969, pp. 273-285.

54. MLADIN, Nicolae, „Asceza creștină", în: *Studii de Teologie Morală*, Editura și Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, pp. 339-350
55. MOLDOVAN, Sebastian „Sufletul și trupul", în: *Eseuri de bioetică*, ediția a două, revăzută și adăugită, Editura Astra Museum, Sibiu, 2013, pp. 48-59.
56. MOLDOVAN, Sebastian, „Transplantul de organe și argumentul creștin-ortodox al iubirii", în: *Revista Română de Bioetică*, Vol. 7 (2009), nr. 4, pp. 84-95.
57. MOULIN, Anne Marie, „Corpul în fața medicinei", în: Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE, Georges VIGARELLO (eds.), Istoria corpului. III. Mutațiile privirii. Secolul XX, traducere din limba franceză de Simona Mihalache, Mihaela Arnat, Muguraș Constantinescu, Giuliano Sfichi, coll. Cărți cardinale, Editura Art, București, 2009, pp. 13-74.
58. NELLAS, Panayotis, „Théologie de l'image", în: *Contacts*, 25 (1973).
59. NELSON, T.D., „Ageism and Discrimination" în: James E. BIRREN (ed.), *Encyclopedia of Gerontology*, second edition, Elsevier, Amsterdam / Boston /Heidelberg / London / New York / Oxford / Paris / San Diego / San Francisco / Singapore / Sydnei / Tokyo, 2007, pp. 57-64.
60. NOICA, Simina, „Note la Cratylos", în: PLATON, *Opere*, III, coll. *Clasicii filosofiei universale*, Ediție îngrijită de Petru Creția, interpretările dialogurilor de Constantin Noica, traducere, lămuriri preliminare și note la Euthydemos de Gabriel Liiceanu; la Cratylos de Simina Noica, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
61. OCOLEANU, Picu, „Hristos Pharmakeus – Hristos Iatros. Dimensiunea terapeutică a lucrării de mântuire a Domnului", în: *Altarul Reîntregirii*, 2008, nr. 1, pp. 125-157.
62. PAȘCA-TUȘA, Stelian, „Trupul morții și al slavei – perspectivă biblică și bioetică", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Bioethica*, LVIII (2013), nr. 2, p. 67-83.
63. PETERSON, Erik, „Pour théologie du vêtement", traduction par M. –J. Congar, O.P., dans: *La Clarté-Dieu*, VIII, Éditions de L'Abeille, Lyon, 1943, 23 p.
64. Peterson, Erik, „Theologie des Kleides", în: Benediktinische Monatschrift, Jarhgang 16, Heft 9/10 (1943), pp. 347-356.
65. POPA, Gheorghe, „Suferința umană: o provocare pentru reflecția bioetică", în: *Revista Română de Bioetică*, Vol. 1 (2003), nr. 3, pp. 6-10.

66. Popa, Gheorghe, „Viața umană între manipulare și responsabilitate etică", în: Mircea Gelu Buta (coord.), *Medicii și Biserica, Vol. IV. Familia, nașterea, tehnologii medicale de reproducere asistată (poziții teologice, medicale, juridice, filozofice),* Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, pp. 66-73.
67. Porter, Roy; Vigarello, Georges, „Corpul, sănătatea, bolile", în: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (coord.), *Istoria corpului. I. De la Renaștere la Secolul Luminilor*, volum coordonat de Georges Vigarello, traducere din franceză de Simona Manolache, Gina Puică, Muguraș Constantinescu, Giuliano Sfichi, coll. *Cărți cardinale*, Editura Art, București, 2008, pp. 379-386. pp. 407-447.
68. Preda, Constantin, „Problema învierii morților (1 Corinteni 15, 1-58)", în: *Ortodoxia*, seria a II-a, III (2011), nr. 1, pp. 53-83.
69. Preda, Radu, „Ortodoxia și drepturile omului. Aspecte social-teologice", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă,* XI, 2007-2008, Cluj-Napoca, 2009, pp. 181-214.
70. Queval, Isabelle, „Axes des réflexion pour une lecture philosophique du depasemenet de soi dans le sport de haut niveau", în: *Science et Motricité*, 52 (2004), nr. 2, pp. 45-82.
71. Queval, Isabelle, „Éducation, santé, performance, à l'ère de la perfectibilité infinie du corp", în: *Carrefours de l'éducation*, 32 (2011), nr. 2, pp. 17-30
72. Queval, Isabelle, „L'industrialisation de hédonisme. Nouveaux cultes du corps: de la production de soi à la perfectibilité addictive", în: *Psychotropes*, 18 (2012), nr. 1, pp. 23-43.
73. Queval, Isabelle, „Le corps et la performance", în: *Actualité et dossier en santé publique*, no 67, juin 2009, pp. 43-44.
74. Ringgren, Helmer „Leb", în: G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry (edited by), *Theological Dictionary of The Old Testament,* Vol. VII, translated german by David E. Green, William B. Eerdmans Publishing Co., 1995, pp. 400-434.
75. Robinson, T. M., „The defining features of mind-body dualism in the writings of Plato", în: John P. Wright, Paul Potter (eds.), *Psyche and soma. Physicians and metaphysicians on the mind-body problem from Antiquity to Enlightenment*, Clarendon Press · Oxford, 2000, pp. 37-55.
76. Rouers, Bruno, „Les marques corporelles des sociétes traditionelles: un éclairage pour les pratiques contemporaines", în: *Psychotropes*, Vol. 14 (2008), nr. 2, pp. 23-45.

77. Rubin, Nissan, „Brit Milah: a study of change in custom", în: Elizabeth Wyner Mark (ed.), *The covenant of circumcision. New perspectives on an Ancient Jewish rite, Brandeis University Press,* New England/ Hanover/ London/ 2003, pp. 87-97.
78. Săplăcan, Călin „De la aparență la manipulare corporală. Interogațiile etice privind estetizarea vieții", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Bioethica*, LIII (2008), nr. 1, pp. 33-43.
79. Săplăcan, Călin, „Lecture sur la frontière entre corps et image", în: Sigrid Müller / Slavomír Dlugoś / Gerhard Marschütz (eds.), *Exploring the Boundaries of Bodiliness. Theological and Interdisciplinary Approaches to the Human Condition,* V & R Unipress / Viena University Press, 2013, pp. 74-84.
80. Sassatelli, Roberta, „Interaction order and beyond: a field analysis of Body culture within Fitness gyms", în: *Body and Society*, 5 (1999), nr. 2-3, pp. 227-248.
81. Savulescu, Julian, „Introduction. Human Enhancement Ethics: The state of the Debate", în: Nick Bostrom, Julian Savulescu (eds.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, New York, 2009, pp. 1-25.
82. Shilling, Chris, „Sociology and the body: classical traditions and new agendas" în: Chris shilling (ed.), *Embodying Sociology: retrospect, progress and prospects*, Blackwells, Oxford, 2007, pp. 1-18.
83. Smirnova, Michelle Hannah, „A will to youth: the woman's anti-aging elixir", în: *Social Science and Medicine*, 75 (2012), pp. 1236-1243.
84. Smith jr, Allyne L., „An orthodox christian view of persons and bodies", în: Mark J. Cherry (ed.), *Persond and their bodies: rights, responsabilities, relationships*, Kluwer Academic Publishers, New York / Boston / Dordrect / London / Moscow, 2002, pp. 95-108.
85. Sohn, Anne-Marie, „Corpul sexuat", în: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (coords.), *Istoria corpului. III. Mutațiile privirii. Secolul XX*, coll. *Cărți Cardinale,* traducere din fr. de Simona Mihalache, Mihaela Arnat, Muguraș Constantinescu, Giuliano Sfichi, Editura Art, București, 2009, pp. 99-138.
86. Spelman, Elizabeth, „Woman as Body: Ancient and Contemporary views", în: *Feminist Studies* 8 (1982), pp. 109-132.
87. Stanciu, Vasile, „Cântarea cultică ortodoxă, mijloc de activitate misionară", în: *Studii Teologice*, XXXVII (1985), nr. 7-8, pp. 539-553.
88. Stanese, Radu, „Aliaa Magda Elmahdy – trupul ca manifest", în: *Transilvania*, 3 (2016), pp. 84-89.

89. STEENBERG, M. C., „Asceticism", în: John Anthony MCGUCKIN (ed.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity, Vol. I, A-M*, Wiley-Blackwell, United Kingdom, 2011, pp. 55-56.
90. TEAMPĂU, Raluca, „Corp gândit, corp trăit. Ipostaze teoretice în științele socio-umane", în: Laura GRÜNBERG (coord.), *Corp-Artă-Societate: reflexii întrupate*, Editura Unarte, București, 2010, pp. 15-31.
91. TEȘU, Ioan C., „Taina morții în spiritualitatea ortodoxă", în *Teologie și viață* XX (2010), serie nouă, nr. 5-8, pp. 5-33.
92. TOFANĂ, Stelian, „Sensul morții în raport cu viața din perspectiva Ap. Pavel. O diagnoză spirituală a *marii treceri*", în: *Tabor* I (2007), nr. 5, pp. 6-8.
93. TOMAS, Davis, „Feedback and Cybernetics: Reimaging body in the age of Cyborg", în: Mike FEATHERSTONE, Roger BURROWS (eds.), *Cyberspace, cyberbodies, cyberpunk. Cultures of tehnological embodiment*, Sage Publications, London • Thousand Oaks • New Delhi, 1995, pp. 21-43.
94. TURCAN, Nicolae, „«Moartea morții lui Dumnezeu»: apologia lui Jean-Luc Marion împotriva ateismului netzchean", în: *Tabor* IX (2015), nr. 7, p. 37-46.
95. TURNER, Bryan S., „Aging and identity. Some reflexions on the somatization of the self", în: Mike FEATHERSTONE, Andrew WERNICK (eds.), *Images of Aging. Cultural representations of Later Life*, Routledge, London and New York, 1995, pp. 249-263.
96. TURNER, Bryan S., „The turn of the Body", în: Bryan S. TURNER (edited by), *Routledge Handbook of Body Studies*, Routledge, London and New York, 2012, pp. 1-17.
97. TURNER, Bryan S., „Trupul în societatea occidentală: teoria socială și perspectivele ei", în: Sarah COAKLEY (ed.), *Religia și trupul*, traducere din engleză de Dan Șerban Sava, Editura Univers, București, 2003, pp. 25-51.
98. VIGARELLO, Georges; GUIET-SILVAIN, Jeanne, „Obésité infantile: nouvelle épidemie, nouvelles interrogations", în: *Carrefours de l'éducation*, 32 (2011), nr. 2, pp. 129-132.
99. VÎSESLAVȚEV, B., „Însemnătatea inimii în religie", în: *Revista Teologică*, XXIV (1934), 1-2.
100. WARE, Kallistos, „«Ajutorul și dușmanul meu»: trupul în creștinismul grec", în: Sarah COAKLEY (ed.), *Religia și Trupul*, traducere din engleză de Dan Șerban Sava, Editura Univers, București, 2003, pp. 101-121.

101. WUNENBURGER, Jean-Jacques, „L'archipel imaginaire du corps virtuel", în: Claude FINTZ (ed.), *Du corps virtuel....à la realité du corps*, *Tome 1*, coll. *Nouvelles Études Anthropologiques*, L'Harmattan, Paris, 2002, pp. 223-227.
102. WYNER MARK, Elizabeth, „Cultural markings", în: Elizabeth WYNER MARK (ed.*), The covenant of circumcision. New perspectives on an Ancient Jewish rite, Brandeis University Press,* New England/ Hanover/ London/ 2003, pp. 71-86.
103. ZIELINSKY, Vladimir, „Le coeur, sacrement du Nom", în: *Nouvelle revue theologique,* 119 (1997), 2, pp. 236-251.

Resurse digitale

1. AUBERT, Nicole, „Les nouvelles quêtes d'éternité", în: Ésprit, 2 (2008), pp. 197-207, accesibil on-line la adresa https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-2-page-197.htm.
2. BOËTON, Marie, „Un seconde vie sur «Seconde Life»", în: Études, 9 (2008), p. 235, studiu accesibil on-line la adresa https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-9-page-231.htm--.
3. BOSTROM, Nick, „The transhumanism FAQ. A generak introduction. Version 2.1 (2003)", https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf.
4. „Entretien avec Rafael Mandressi, historien" în: Repères, cahier de danse, 1/2006, nr. 17, pp. 19-20, https://www.cairn.info/revue-reperes-cahier-de-danse-2006-1-page-19.htm#no1 (8.04.2017).
5. LE BRETON, David, „Le sexualité en absence du corps de l'autre: le cybersexualité", în: *Champs psychosomatique*, 3 (2006), pp. 21-36, https://www.cairn.info/revue-champ-psychosomatique-2006-3-page-21.htm
6. LE BRETON, David, „«Par le tatouage, chacun se bricole un mythe personnel», recueilli par Cécile Jaurès", în: cotidianul catolic francez *La Croix*, ediția din 7 august 2014, https://www.la-croix.com/Culture/Expositions/David-Le-Breton-Par-le-tatouage-chacun-se-bricole-un-mythe-personnel-2014-08-07-1189152.
7. LE BRETON, David, „Se reconstruire par la peau. Marques corporelles et processus initiatique", în: *Revue français de psychosomatique*, 38 (2010), nr. 2, pp. 85-96, accesibil on-line la adresa de

internet https://www.cairn.info/revue-francaise-de-psychosomatique-2010-2-page-85.htm.

8. Le breton, David, „Signes d'identité: tatouages, piercings, etc.", în: *Journal français de psychiatrie*, 24 (2006), nr. 1, pp. 17-19, https://www.cairn.info/revue-journal-francais-de-psychiatrie-2006-1-page-17.htm.
9. Neamțu, Mihail, „Nașterea sinelui și dilemele modernității", în: *Studia Theologica*, III (2005), nr. 1, http://www.studiatheologica.cnet.ro/.
10. Posircaru, Cristina, „A-ți purta viața pe piele. Identitatea prin tatuaj", în: *Cultura*, 12 august 2010, articol accesibil în variantă on-line la adresa de internet http://revistacultura.ro/nou/2010/08/a-ti-purta-viata-pe-piele-identitatea-prin-tatuaj/.
11. Posircaru, Cristina, „Corpul nostru cel de toate zilele. Virtualizarea trupului în societatea contemporană", în: *Cultura*, 365 (2012), articol accesibil în variantă on-line la adresa de internet http://revistacultura.ro/nou/2012/03/corpul-nostru-cel-de-toate-zilele-virtualizarea-trupului-in-societatea-contemporana/.
12. Potier, Rémy, „Au risque du virtuel?", în: *Topique*, 2 (2009), pp. 149-162, https://www.cairn.info/revue-topique-2009-2-page-149.htm
13. Viguer, Emma, „Corps-dissident, corps-défendant. Le tatouage, une «peau de résistance»", în: *Amnis. Revue de civilisation contemporaine Europes/Amériques*, 2010, nr. 5, https://journals.openedition.org/amnis/350#text
14. Von Maren, Jonathan, „Kinsey was a pervert and s sex criminal", 25 august 2014, http://www.drjudithreisman.com/archives/2014/08/alfred_kinsey_w.html, (accesat iulie 2018).
15. Wiener, Simone, „Le tatouage, de la parure à l'oeuvre de soi", în: *Champ psychomatique*, 36 (2004), nr. 4, pp. 167-168, https://www.cairn.info/revue-champ-psychosomatique-2004-4-page-159.html

Volumul ne propune un subiect de maximă actualitate, extrem de complex în abordările filosofice, medicale, sociologice, psihologice etc. – ca și, bineînțeles, în cele teologice, și acestea foarte diverse și nuanțate, dar mai ales profunde. Trupul a fost și va fi mereu o binecuvântare și o provocare; un dar și o ispită; materie, dar una care trimite către suflet; ceva absolut și parcă totuși prea puțin; ceva întru totul insuficient și totuși parcă prea mult! Actualitatea subiectului este ea însăși o provocare pentru cel care se apropie de temă, întrucât conceptele despre trup sunt atât de variate și, uneori, contradictorii, încât nu este deloc facil să identifici – cu echilibru și discernământ – valoarea de nonvaloare, fie și din punct de vedere creștin și, cu atât mai puțin, poate, din alte perspective. Dar autorul – dovedind reală acribie științifică, prin putere de analiză și sinteză, urmărind cu stoicism să ofere un răspuns teologic competent și coerent asupra subiectului – pune la dispoziția cititorului un proiect bine închegat și concludent. Prezentul volum – prin subiectul în sine, prin dezbaterile de idei, prin analiza fină și sinteza reușită, prin soluțiile oferite și prin deschiderile pe care le oferă – va fi folositor nu doar Teologiei ori Teologiei morale sau Spiritualității, ci Teologiei în întregul acesteia, însă și domeniilor cu care subiectul și tipul de abordare interferează: filosofia, medicina, bioetica, sociologia, psihologia.

Pr. prof. univ. dr. **Ștefan Iloaie**
Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Cluj-Napoca

UNIVERSITAS • NAPOCENSIS
ROMANIA
PRESA UNIVERSITARĂ

ISBN: 978-606-37-1245-6